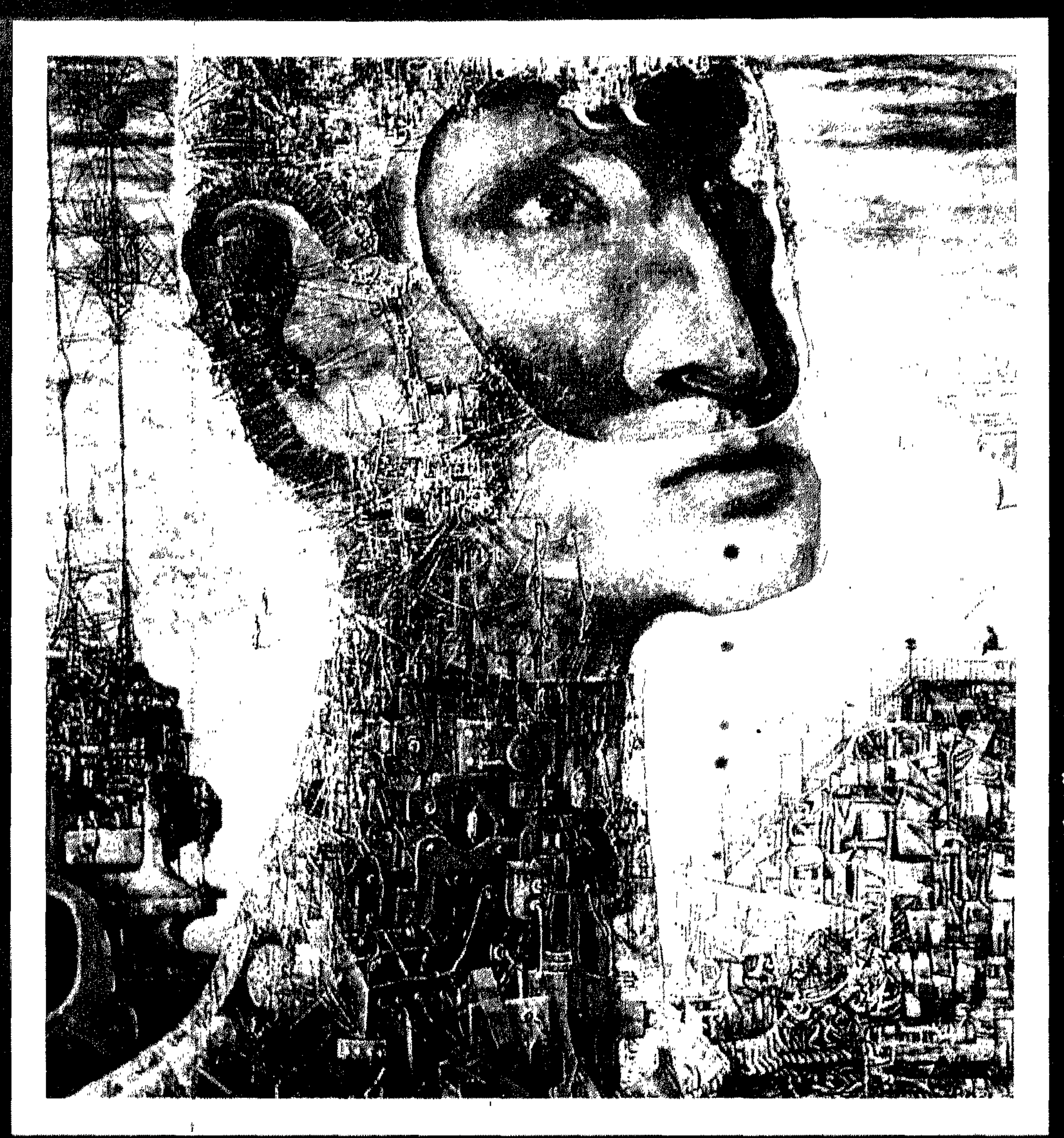


اللوحة للفنان عبد الهادى الجزار

الـ ـن والعقل الحديث

تأليف :

د/ ولترستيس

ترجمة وتعليق وتقديم

أ.د. امام عبد الفتاح امام

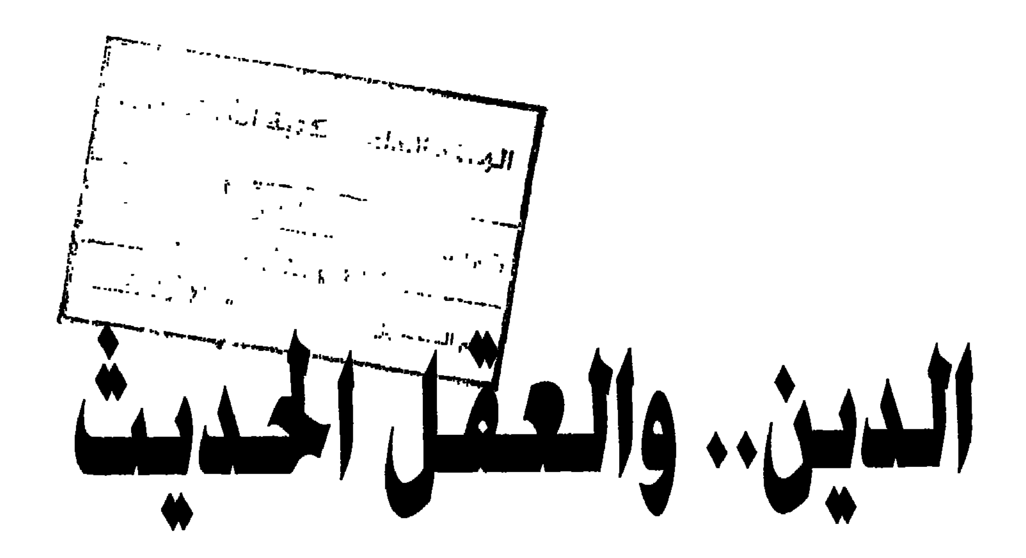
استاذ ورئيس قسم الفلسفة
جامعة الكويت

مدبولى



الدين.. والعقل الحديث

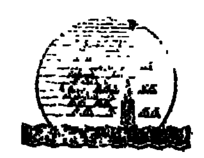
الكتاب : الدين... والعقل الحديث
تأليف : ولترستيس
ترجمة وتعليق وتقديم : أ. د إمام عبد الفتاح إمام
الطبعة : الأولى ـ ١٩٩٨م
الناشر : مكتبة مدبولي ـ ٦ ميدان طلعت حرب القاهرة
ت: ٥٧٥٦٤٢١ ـ تليفاكس: ٥٧٥٢٨٥٤
رقم الإيداع : ٩٧/٩٥٧٨
الترقيم الدولي : ISBN 977 - 208 - 222 - 5
لوحة الغلاف : الفنان عبد الهادى الجزار
الجمع التصويرى دار جهاد ٢٦ ش إسماعيل أباظة – لاظوغلى
والتنسيق الداخلى : ت: ٣٥٦٤٧٨٣



الدين.. والعقل الحديث

تأليف :
ولترستيس

ترجمة . وتعليق . وتقديم
أ.د إمام عبد الفتاح إمام
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
جامعة الكويت



الناشر
مكتبة مدبولي
١٩٩٨



محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
مقدمة بقلم المترجم	٧
تصدير بقلم المؤلف	١٧
الجزء الأول: صورة العالم فى العصر الوسيط..	١٩
الفصل الأول: صورة العالم فى العصر الوسيط	٢١
الفصل الثانى: الله وغرضية العالم	٢٧
الفصل الثالث: العالم بوصفه نظاما أخلاقيا	٤٥
الجزء الثانى: صورة العالم فى العصر الحديث	٦٥
الفصل الرابع: نشأة العلم الحديث	٦٧
الفصل الخامس: أثر هذه النتائج على الدين	٩١
الفصل السادس: أثر هذه النتائج على الأخلاق	١٢٣
الفصل السابع: أثر هذه النتائج على الفلسفة	١٥١
الفصل الثامن: المذهب الطبيعى	١٧٥
الفصل التاسع: احتجاجات وردود أفعال	٢٠٧
الجزء الثالث: المشكلات الراهنة	٢٤١
الفصل العاشر: مشكلة الحقيقة الدينية	٢٤٣
الفصل الحادى عشر: مشكلة الأخلاق	٢٨٥



مقدمة

بقلم المترجم

يعالج هذا الكتاب فى أحد عشر فصلا، مشكلة العلاقة بين الدين والعقل الحديث. ويجيب عن أسئلة هامة يطرحها كثيرون مثل: ما هو وضع الدين فى عالمنا المعاصر: عالم الشك، والحيرة، والقلق، والريبة..؟! هل يمكن أن يبقى الدين بعد التقدم المذهل الذى حققه العلم..؟ هل تبقى النظرة الدينية الى العالم؟ هل يمكن القول بالغرضية أوالغائية، بعد أن رفضها العلم؟ ويجيب عن هذه الأسئلة كلها بالايجاب: نعم سوف يبقى الدين قائما ركناً أساسياً فى حياة الانسان، رغم الانتصارات العلمية الهائلة. وسوف تبقى أفكار دينية لا حصر لها، رغم شيوع التفكير العلمى بين المثقفين، بل وعامة الناس. ذلك لأن الخبرة الدينيةدفينة مطمورة فى أعماق النفس البشرية.

لكن قبل أن نمضى فى تعريف القارئ بهذا الكتاب علينا أن نعرفه بالمؤلف أولا، فمن هو " ولتر ترنس ستيسWalter T. Stace " ؟.

" ستيس" فيلسوف انجليزى المولد أمريكى الجنسية. فقد ولد فى مدينة لندن فى نوفمبر عام١٨٨٦، وتوفى فى ساحل لاجونا Laguna Beach (وهى مدينة فى جنوب غرب كاليفورنيا تمتاز بطول شواطئها) فى٢أغسطس عام١٩٦٧. درس فى كلية باثBath، وفيتس فى أدنبره، ثم فى كلية ترنتى Trinityبدبلن Dublinفى ايرلنده حيث حصل على درجة الليسانس فى الفلسفة عام١٩٠٨ .والتحق بعد تخرجه بالخدمة المدنية البريطانية من عام١٩١٠حتى عام ١٩٣٢فى سيلان Celyon (الاسم القديم لسرى لانكا) وكان البريطانيون قد احتلوا هذه الجزيرة منذ عام١٧٩٦ .حيث شغل عدة مناصب فى سلك القضاء، ثم مساعداً لحاكم الجزيرة، وعضواً فى مجلسها التشريعى. وأخيراً أصبح عمدة مدينة "كولومبو..Colombo "عاصمة سرى لانكا وأهم موانى المحيط الهندى.

غير أن التحاقه بالخدمة المدنية أو بسلك القضاء..الخ لم يمنعه من مواصلة اهتمامه

بالفلسفة: قراءة وكتابة ومحاضرة،فبعد عشر سنوات من العمل فى هذا الميدان البعيد عن تخصصه أصدر كتابه"تاريخ نقدى للفلسفة اليونانية "عام١٩٢٠[١]. وهو مجموعة من المحاضرات العامة ألقاها "ستيس" خلال الثلاثة أشهر الأولى من عام١٩١٩ على جمهور عريض لم يقتصر على الطلاب، بل كان معظمه ليس له علم مسبق بالثقافة، ومن هنا جاء الكتاب شأنه شأن المحاضرات الأصلية مبسطاً خالياً من أية مصطلحات فلسفية معقدة أو فنية غامضة. فقد شرح المؤلف بعناية كل ماعرض له من مصطلحات، كما بذل جهداً خاصاً فى طرح الأفكار الفلسفية بأوضح طريقة ممكنة.

وبعد ذلك بأربع سنوات أصدر كتابه الكلاسيكى المعروف "فلسفة هيجل" عام١٩٢٤[٢]. وكان غرض ستيس من هذا الكتاب كما يقول فى تصديره" أن أضع بين يدى طلاب الفلسفة، شرحا مكتملا لمذهب هيجل فى مجلد واحد، وليس هناك كتاب فى لغتنا، فيما أعلم، يحقق هذه الغاية " فهو اذن أول كتاب باللغة الانجليزية، يعرض لفلسفة هيجل على نحو متكامل. ولا شك أن "ستيس" تأثر بقوة بالفلسفة الهيجلية .وهى مسألة بالغة الوضوح فى كل كتاباته. ولعل ذلك يرجع الى أنه تتملذ على يد الأستاذ الهيجلى – الذى ترجم الجزء الأخير من "منطق هيجل" عام١٩٢٩ – برفسور هـ.س. مكرن H. S. Macran وقد كان أستاذاً بكلية ترنتى بدبلن، فكانت محاضراته مصدر الهام قوى لتلميذه " ولتر ستيس" .

وفى هذه الجزيرة اغتنم فيلسوفنا الفرصة لدراسة ديانات الشرق فدرس " الديانة الهندوسية" ، و الديانة البوذية" بعمق نافذ مما سيظهر أثره فى كتاباته فى فلسفة الدين فيما بعد.

وفى عام١٩٣٢ غادرإلى الولايات المتحدة – وهو نفس العام الذى أصدر فيه كتابه "نظرية المعرفة والوجود "–حيث عمل هناك أستاذاً للفلسفة بجامعة برنستون من عام١٩٣٣حتى تقاعد عام١٩٥٥ .

---

(١) ترجمه إلى اللغة العربية الاستاذ مجاهد عبد المنعم، وأصدرته دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام١٩٨٤.

(٢) ترجمناه إلى العربية عام١٩٧٤، وكتب له أستاذنا المرحوم زكى نجيب محمود مقدمة ثم أعيد طبعه عدة مرات كان آخرها طبعة مكتبة مدبولى عام١٩٩٦ بوصفه المجلد الثانى من الدراسات الهيجلية.

كما كان عضواً فى الجمعية الفلسفية الأمريكية منذ عام١٩٤٩ حتى وفاته. ولقد أصدر "ستيس " فى برنستون أولا كتاب "مفهوم الأخلاق "عام ١٩٣٧ حيث عرض- القانون الأخلاقى على أنه قانون كلى وانْ كان مستمداً من التجربة. ثم نشبت الحرب العالمية الثانية وأصدر خلالها كتابين الأول هو" طبيعة العالم "عام١٩٤٠ .والثانى هو "مصير الانسان الغربى "عام١٩٤٢- دافع فيه عن الطريقة الديمقراطية فى الحياة التى كانت تتهددها فى ذلك الوقت أيديولوجيات فاشستية. وبعد عشر سنوات أصدر «ستيس» ثلاثة كتب هامة فى عام واحد هى"الزمان والأزل: مقال فى فلسفة الدين "عام١٩٥٢[1]، ثم "بوابة الصمت "(عام١٩٥٢ أيضا) وأخيراً كتابنا الحالى الذى نقدمه إلى قراء العربية" الدين.. والعقل الحديث".وسوف نعود اليه بعد قليل. وفى عام١٩٦٠ أصدر «ستيس» كتابين هما «تعاليم الصوفية» ، و «التصوف.. والفلسفة» وكان آخر كتاب صدر له بعد وفاته بعام هو" الانسان فى مواجهة الظلام "عام١٩٦٨- وتوفى فيلسوفنا عام١٩٦٧ عن عمر يناهز الواحدة والثمانين.

هذا هو المؤلف أما كتابه الحالى" الدين.. والعقل الحديث " فقد قسمّه ثلاثة أجزاء غير متساوية ، رسم فى الجزء الأول" صورة العالم فى العصر الوسيط" فى ثلاثة فصول، بينما رسم فى الجزء الثانى صورة العالم فى العصر الحديث فى ستة فصول، وأخيراً تحدث عن " المشكلات الراهنة" فى الجزء الثالث فى فصلين. وبذلك يضم الكتاب أحد عشر فصلا.

فى بداية الجزء الأول يتساءل ستيس تُرى كيف كان انسان العصر الوسيط يرى العالم؟ ماهى صورة العالم عند الناس خلال العصور الوسطى؟ ويمكن أن نوجز إجابته على النحو التالى:.

* كانت الأرض تقف ثابتة فى مركز الكون، وتدور الشمس والقمر، وبقية الكواكب حولها متخذة شكل الدوائر.

* خلق الله العالم على نحو ماجاء فى سفر التكوين حوالى ٤٠٠٤ ق . م. وقد استنتج الناس هذا التاريخ من جَمْع أعمار أبناء آدم، كما رواها الكتاب المقدس.

(١) ترجمه إلى العربية الدكتور زكريا ابراهيم، وراجعه الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى وأصدرته مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر- المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بيروت عام١٩٦٧.

* سوف تكون نهاية هذا العالم- أى يوم القيامة- فى تاريخ ليس ببعيد عام٤٠٠٤ بعد الميلاد. وذلك لكى يكون تاريخ العالم متسقاً مع حياة المسيح التى تقع بالضبط فى المنتصف أى فى مركز الزمان.

* يسير العالم طبقاً لخطة إلهية محكمة. كل شيء فى الكون له هدف أو غرض أو غاية: فقد خُلقت الشمس لكى توفر النور للانسان خلال النهار، بينما يزوده القمر بالضوء ليلا. فلا شيء بغير معنى: أن قوس قزح يظهر ليذكر الانسان بوعد الله ألا يقوم مرة أخرى أبداً بتدمير الجنس البشرى عن طريق الطوفان كما فعل فى عهد نوح، فهو رمز لوعد الله أو هو علامة الميثاق كما قال الله لنوح. جاء فى سفر التكوين:.

«وضعتُ قوسى فى السحاب. فتكون علامة ميثاق بينى وبين الأرض، فيكون بينى وبينكم، وبين كل نفس حية فى كل جسد. فلا تكون ايضاً المياه طوفاناً ليهلك كل ذى جسد. وقال الله لنوح هذه علامة الميثاق الذى أنا أقمته بينى وبين كل ذى جسد على الأرض..»(سفر التكوين: الاصحاح التاسع :١٣-١٧).

من أضأل الأشياء إلى أعظمها يتضمن هدفا وغاية: فالنباتات والحيوانات موجودة، لنفع الناس ولما تقدمه من طعام، والأنهار لتروى ظمأهم، وانْ كانت هناك أشياء: كالحشرات، والناموس، والثعابين، والقاذورات.. لا يستطيع المرء أن يفسر الغاية من خلقها، فقد قيل مع ذلك إنه ربما كانت لها علاقة بعقاب الانسان على خطيئته الأصلية. وفى النهاية لا يمكن لعقل الانسان البسيط أن يتوقع الكشف عن جميع أسرار الخطة الالهية. ومع ذلك فان عليه أن يثق كل الثقة فى صحة المبدأ الذى يقول ان لكل شيء غرضاً.

ثم يتوقف المؤلف ليشرح لنا معنى غرضية الله فى العالم، ويعرض فى البداية تصور الناس فى العصور الوسطى للوجود الإلهى، فيرى أنهم آمنوا بأن الله عقل واع أو روح، له أفكار وتصورات، وربما انفعالات وعواطف أيضا لكنها ليست مادية مادام الله روحا خالصا ليس له جسد مادى،فهى اذن تقال بطريقة رمزية أو مجازية.

ولقد خلق الله العالم فى لحظة ما فى الماضى، وكلمة خَلَقَ تعنى صَنَعَ تماما كما يصنع البشر المنازل والآلات والأثاث.. الخ. والفارق الوحيد هو أن الله خلق العالم من العدم. فى حين أن الناس تصنع ماتصنع من مواد موجودة سلفاً. وتعبر نصوص سفر التكوين بدقة

عن الخلق من العدم فقد جاء في السفر الأول: «وقال الله لتجتمع المياه تحت السماء..الخ(تك الاصحاح الأول:٣-٩).

وعندما خلق الله العالم جعل لكل شيء غرضا أو غاية كما قلنا، ومن هنا سيطر التفسير الغائي للظواهر- الذى يفسرها من منظور الغرضية- على إنسان العصر الوسيط-وهو يعارض في العادة التفسير العلمي أي التفسير الآلي أو الميكانيكي الذى يفسر الأشياء بتحديد أسبابهالا أغراضها. ويمكن القول بأن التفسير العلمي أو الآلي هو نفسه تفسير الظواهر عن طريق القوانين الطبيعية، لأن التفسير بالقوانينيعني التفسير بالأسباب.ويضرب المؤلف مثلا بسيطا هورجل يتسلق جبلاويتساءل لماذا يتسلقه؟ وهنا تكون لدينا إجابتان مختلفتان الأولى إنه يتسلق الجبل لأنه يريد أن يشاهد المنظر الطبيعي من فوق قمته...وهذا هو التفسير الغائي لهذه الظاهرة لأنه يتحدث عن الغاية التي يسعى اليها الرجل من تسلقه للجبل. أما الاجابة الثانية فتكون بعرض سلسلة من الأسباب والنتائج التي تنتهي بحركة أرجل هذا الرجل: فالطعام الذى تناوله تسبب في إحداث طاقة، اختزنها الجهاز العصبي، ثم تسبب مثير خارجي في اطلاق هذه الطاقة، فتقصلت عضلاته ثم ارتخت وتقلصت حتى دفعت، في النهاية. جسده إلى أعلى الجبل. وهذا هو التفسير الآلي أو الميكانيكي، وهو تفسير يدفع الحدث من الخلف، أما التفسير الغائي فإنه يجره من الأمام. ولقد ذهب مفكرون إلى أن هذين التفسيرين متعارضان، وأن الواحد منهما يطرد الآخر. وهو رأي يعارضه المؤلف ويسعى، طوال الكتاب، إلى التوفيق بين التفسير الآلي والغائي على أنهما لا يتعارضان بالضرورة.

ويعتقد ستيسأن التمييز بين التفسير الغائي والتفسير الآلي على جانب كبير من الأهمية لفهم تاريخ الفكر البشري، فأحد التعارضات بين العقل في العصر الوسيط، والعقل في العصر الحديث هو أن الأول سيطر عليه الدين- الذى ارتبط بالغائية- بينما سيطر العلم الذى ارتبط بالآلية على العقل الثاني.

وينبهنا المؤلف إلى أن تصور العالم الذى تحكمه الغرضية أو الغائية لم يكن تصوراً ابتدعته المسيحية، فهو موجود في العهد القديم، بل يمكن رده إلى مصادر وثنية فهو موجود عند فلاسفة الاغريق القدماء:سقراط، وأفلاطون، وأرسطو.

وهناك فكرة أخرى ترتبط بالصورة الدينية الغائية عن العالم- التي سيطرت على

عقل الانسان فى العصر الوسيط وهى القول بأن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً وهى فكرة –رغم غموضها بالغة الأهمية فى التاريخ العقلى والروحى للجنس البشرى. وهى تعنى الأخذ بوجهة النظر التى تقول إنّ القيم الأخلاقية موضوعية وليست ذاتية كما يقول فيلسوف مثل توماس هوبز عندما ذهب إلى أن الخير هو ما يسر الانسان، والشر هو ما يحزنه. وهى نظرة لا تتفق بتاتاً مع فكر العصر الوسيط، حتى فى صورتها التى تطورت بعد ذلك إلى ما يسمى بالمذهب النسبى. ان القول بموضوعية الأخلاق، يعنى النظر إلى القيم الأخلاقية على أنها لا تعتمد على رغبات البشر ومشاعرهم. بل تعتمد على شيء خارج الذهن البشرى. وأبسط أنواع الموضوعية هى القول بأن الخير والشر يعتمدان على إرادة الله. ويقدم ستيس ثلاثة اعتراضات قوية ضد النزعة الذاتية فى ميدان الأخلاق والجمال معا هى:.

(١) لو كانت قيمة الشيء ذاتية،لكان معنى ذلك أن الحكم بأن شيئاً ماله قيمة أولا مسألة ترجع إلى الذوق لا أكثر ولا أقل.

(٢) تتضمن الذاتية القول بأن أى حكم قيمى لا هو صادق ولا كاذب.

(٣) لو سلّمنا بصحة النزعة الذاتية لا ستحال القيام بأية مناقشة عقلية بصدد الموضوعات الأخلاقية والجمالية.

وينتهى المؤلف إلى أن موضوعات مثل استهجان الرق، وكراهية قتل الأطفال، أو وأد البنات أحياء... الخ. لا هى مسألة ذوق فردى، ولا هى تتوقف على رأى الجماعة. وينتهى إلى أن القيم الأخلاقية لابد أن تكون موضوعية ترتبط بالغرضية الكونية التى يفترض فيها الاستقلال عن أفكار البشر ورغباتهم– واذا كان اللاهوت الدينى قد ذهب إلى أنها تمثل إرادة الله،فقد طوّر المثاليون الألمان الفكرة فى بداية القرن التاسع عشر إلى تصور المطلق، وهو العقل الكلى الشامل مصدر القيم الروحية جميعا لا سيما ثلاثية القيم: الحق، والخير، والجمال. والقول بأن العالم نظام أخلاقى–أى أن القيم الأخلاقية موضوعية– ليس متضمناً فحسب فى فكر العصر الوسيط. وانما هو نظرة يعتنقها كل إنسان متدين، عن وعى أو غير وعى، فى أى مكان وأى زمان لأنها جزء جوهرى وأساسى من الموقف الدينى. فالبسطاء من الناس يؤمنون بأن الخير لابد أن ينتصر فى النهاية وأن للحقيقة قوة داخلية تمكنها من الفوز على الباطل..الخ ويستند مثل هذا الاعتقاد على شعور غامض

بأن العالم نظام أخلاقي. وليس القول بغرضية العالم، أو أن العالم نظام أخلاقي أفكار ابتدعتها الديانة المسيحية، بل انّ المؤلف يرى أنه يمكن أن نتعقب جذورها في الديانتين الهندوسية والبوذية لاسيما في مفهوم الكرما [1]..

ينتقل المؤلف في الجزءالثاني من كتابه- وعلى مدى ستة فصول- لرسم صورة العالم في العصر الحديث فيتحدث في الفصل الأول عن نشأة العلم الحديث، ويرى أن الشائع بين الناس أن الصراع بين العلم والدين كان بسبب مكتشفات معينة للعلم تعارض معتقدات معينة للدين- ويرى أن ذلك تفسير سطحي، لأن العداء الحقيقي كان أكثر عمقاً. ذلك لأن الافتراضات التي تتضمنها النظرة العلمية اصطدمت بافتراضات النظرة الدينية عن العالم- أي نظرة دينية وليس المسيحية فحسب: فمثلا جزء من النظرة الدينية النظر إلى العالم على أنه نظام أخلاقي، ولم يكن انكار ذلك اكتشافا لأي علم معين، ولا هومشكلة علمية على الاطلاق، بل مشكلة فلسفية. ثم يتحدث المؤلف في شيء من التفصيل عن التغيرات العنيفة التي أحدثها مؤسسو العلم في القرن السابع عشر في مناخ الفكر في العصر الوسيط: كوبرنيكس(١٤٧٣-١٥٤٣)، وتيكوبراهي (١٥٤٦-١٦٠١)، وكبلر(١٥٧١-١٦٣٠)وما اكتشفوه من قوانين لحركة الكواكب، وانتقال الانسان من النظرة الجيوسنترية التي تقول بمركزية الأرض إلى النظرية الهليوسنترية (التي تقول انّ الشمس هي مركز المجموعة الشمسية التي تدور حولها)ثم جاليلو (١٥٦٤-١٦٤٢) واكتشافه العظيم لأول قانون للحركة وابتكاره لأول تليسكوب فلكي.. الخ ثم كيف بلغت هذه الجهود كلها ذروتها عن طريق «عبقرية» «نيوتن» (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧)التي أتمت تشييد أساس العلم الحديث. غير أن نيوتن كان مسيحياً ورعاً، ولابد أنه كان سيصاب بالهلع لو أنه اعتقد أن ما قام به طوال حياته سوف يقوّض أركان الايمان الديني.

فهذا الكون المنظم تنظيما هائلا يحتاج في رأيه إلى عّلة، وهي لا يمكن أن تكونعمياء أو عفوية بل لابد أن تكون عقلاً في غاية البراعة في الميكانيكا والهندسة ومثل هذا العقل المسيطر سيطرة شاملة لا يمكن أن يكون شيئاً سوى الله.

---

(١) راجع هذا المفهوم، وكذلك فكرة عامة عن الديانتين الهندسية والبوذية في معجم ديانات وأساطير العالم في ثلاثة مجلدات تأليف د. امام عبد الفتاح امام، الناشر مكتبة مدبولي بالقاهرة عام١٩٩٧/٩٦.

ويرى المؤلف أن ما يقوله نيوتن ليس سوى نسخة باهتة مما يسميه الفلاسفة برهان النظام على وجود الله.وهو يعتمد على أن الطبيعة تكشف عن نماذج من التوافق بين الوسائل والغايات. ويعتقد ستيس أن هذا البرهان، أو أى برهان آخر مستمد من ظواهر الطبيعة– ليست له أدنى قيمة فى البرهنة على وجود أو عدم وجود الله. وباختصار العلم محايد بالنسبة للدين أولا علاقة له بالدين. وتلك إحدى النتائج الهامة التى يعرض لها الفصل الخامس فى شىء من التفصيل.

أما الفصل السادس فيخصصه المؤلف لدراسة أثر النتائج التى نبعت من الثورة العلمية فى القرن السابع عشر على ميدان الأخلاق. ويقول أن أول شىء ينبغى علينا أن نلاحظه هو أنه لا توجد رابطة منطقية على الاطلاق بين مكتشفات العلم وأى مشكلة أخلاقية: أتكون واجباتنا اكثر صدقاً وأمانة وأشد اخلاصاً وعدالة– لو أخذنا بقانون الحركة عند جاليلو بدلا من قانون الحركة عند أرسطو؟ ومع ذلك فعلى الرغم من أنه لاتوجد رابطة منطقية، فقد كان أثر المفاهيم العلمية الجديدة سيئا لأنها هدمت الايمان بأن العالم يمثل نظاما أخلاقيا. ولقد كان العقل الحديث، منذ نشأة العلم، على استعداد أكثر فأكثر للسير فى هذا الاتجاه. ويعتقد المؤلف أن السبب هو أن مفهوم القيمة يرتبط بمفهوم الغرض أوالغاية: فما له قيمة لابد أن تكون له قيمة لغرض ما. فاذا اعتقد الناس فى غرضية العالم فان ما هو خير أخلاقياً (أو قيمة أخلاقية) فانه يرتبط بذلك الغرض– فاذا انهارت غرضية العالم انهار معها القول بأن العالم نظام أخلاقى. ولقد تسبب علم الطبيعة عند نيوتن بالفعل فى فقدان الناس للايمان الحقيقى بالغرض من ظواهر الطبيعة، ومن ثم فى موضوعية الأخلاق أو القول بأن العالم يمثل نظاما أخلاقيا وهكذا ارتبطت القيم بأغراض البشر وذلك هو المذهب الذاتى أو ذاتية الأخلاق التى ترتبط بالنسبية أيضاً.

وفى الفصل السابع يناقش المؤلف أثر النتائج التى توصلت اليها ثورة العلم فى القرن السابع عشر على ميدان الفلسفة، فيرى أن الحقبة من العصر الحديث حتى الفكر المعاصر تقاسمتها فئتان من المذاهب الفلسفية الفئة الأولى: فلسفات عبّرت عن النظرة العلمية إلى العالم منها: فلسفة ديكارت، وهوبز، وهيوم، وكونت، وڤاينجر وفلسفة الوضعيين المناطقة من أمثال شليك وآير وكارنب... الخ– والفئة الثانية فلسفات عبّرت عن احتجاجات وردود أفعال لصالح النظرة الدينية إلى العالم منها فلسفة ديكارت، وفلسفة باركلى، وكانط، وهيجل، والمثاليين بعد كانط، والرومانسية، والمثالية المطلقة فى انجلترا وأمريكا عند فلاسفة مثل: برادلى، وبوزانكت، ورويس..الخ.ويعترف المؤلف بأن التصنيف

ليس دقيقاً وانما هو يمثل تخطيطا عاما لسهولة الفهم فحسب، فديكارت مثلا يمكن أن يوضع في الفئتين معاً لأن فلسفته جمعت بين النظرة العلمية والدينية، وربما أمكن أن نقول الشيء نفسه عن فلسفة كانط الشاملة. ومادمنا مع تخطيطات وتيارات عامة، فلابد لنا أن نتوقع وجود استثناءات وحالات يصعب تصنفيها.

ويناقش المؤلف في الفصلين المتبقين من الجزء الثاني: المذهب الطبيعي في الفصل الثامن، وبعض الاحتجاجات وردود الأفعال في الفصل التاسع. أما الأول فيعرض فيه لتيار المذهب الطبيعي الذى يؤكد النظرة العلمية إلى ظواهر الطبيعة ويبدأمن ديكارت وتأييده للآلية الطبيعية في جميع الظواهر باستثناء النفس والله. ثم توماس هوبز الذى كان أول من ترجم العلم الوليد في القرن السابع عشر ونقله إلى ميدان الفلسفة، فهو الذى عمم ماوصل اليه جاليلووهارفى وغيرهما من العلماء- من مكتشفات علمية، وكان أول نتيجة وصل اليها هي الايمان بالمذهب المادى. ثم جاءديفيد هيوم الذى كان المؤسس العظيم لوجهة النظر الطبيعة عن العالم بمقدار ما يمكن التعبير عنها في الفلسفة في صورة مجردة، و لهذا كان أباً لجميع الوضعيين منذ عصره حتى يومنا الراهن، فهو الجد الأول للوضعية المنطقية المعاصرة التى مدّت نطاق المذهب الطبيعي وطبقته في ميدان القيم فكان أثرها مدمراً على الأخلاق عندما اعتبرت العبارات الأخلاقية مجرد حالات إنفعالية لا معنى لها. ويعرض المؤلف في الفصل التاسع لبعض الاحتجاجات التى ظهرت ضد المذهب الطبيعي فيقف طويلا عند الأسقف باركلى في القرن الثامن عشر(١٦٨٥-١٧٥٣) الذى راح يدافع عن شكل خاص من أشكال المثالية يعتقد أن العالم يتألف من عقول وأفكار لهذه العقول ولا شيء غير ذلك.

غير ان فلسفة باركلى مهما كانت قيمتها الذاتية، لم تستطع أن توقف مدّ المذهب الطبيعي، فكان لابد من ظهور فيلسوف عظيم مثل كانط يصد هجمات هذا المذهب المتلاحقة التى قادها أكبر أنصاره: ديفيد هيوم. غير أن كانط لم يكن فيلسوفا منعزلا مثل باركلى، بل فيلسوفا أثر في مجرى الفكر البشرى كله، فكان معظم الفلاسفة المحترفين في أوربا الغربية، و انجلترا، وأمريكا-على مدى مائة سنة بعد وفاته- من تلاميذه. كما أنه أدى ، بطريق غير مباشر ، إلى ظهور المذهب الرومانسي وربما كان أهم ماخلفه كانط القول بوجود عالمين: عالم الزمان والمكان، وهو عالم الظواهر الطبيعية التى يدرسها العلم ويكشف عن قوانينها. ثم عالم اللازمان، عالم الأزل الذى لا يستطيع العلم، ولا العقل البشرى الذى يصل اليه. وانما تدركه الروح عن طريق الحدس والشعور، والنظرة الصوفية. ويضرب المؤلف الكثير من الأمثلة التى توضح هذا العالم بقصائد من الشعر الرومانسي،

والعبارات الصوفية، والتعبيرات الدينية المختلفة. ثم يتوقف فى الفصل العاشر وعنوانه الحقيقة الدينية ليناقش النظرة الدينية إلى العالم، وموقفنا من الدين بصفة عامة فى عصر سيطرت فيه النظرة العلمية، وساد المذهب الطبيعى. ليرى أن جوهرالدين ليس الأخلاق بل التصوف، وأن طريق القديسيين هو طريق الصوفية. ويرى أن النظرة الدينية- أو الصوفية-هى التى تجمع ولا تفرق فترى الكل فى واحد، والواحد فى الكل على حد تعبير ما يستر ايكهارت المتصوف الكاثوليكى فى القرن الثالث عشر. حيث تجاوز الروح فى التجربة الصوفية حدود الزمان والمكان، والكثرة، والتضاد، والتقابل ، ومن هنا كانت تجربة بالأزلى، والخالد، واللامتناهى الذى لا يحدّه ولايحيط به شىء. وهكذا تصل الروح إلى الموجود الأعلى، أى إلى الله.وفى الفصل الأخير يناقش المؤلف مشكلة الأخلاق ويبدأ بمشكلة قديمة لكنها متجددة هى حرية الإرادة التى هى الأساس الذى ترتكز عليه الأخلاق.فما لم تكن للانسان حرية الاختيار فيما يفعل فلن يكون هناك معنى للأوامر الأخلاقية، واذا كان الانسان يسلك باستمرار سلوكا جبرياً، فكيف يمكن أن يكون مسئولا أخلاقيا عن أفعاله..؟ وليس من الانصاف معاقبة انسان على فعل لم يكن فى استطاعته أن يمتنع عنه..

ويرفض المؤلف فى نهاية الفصل النظرة الذاتية والنسبية إلى الأخلاق، نظرة المذهب الطبيعى التى تقيم الأخلاق على أساس المشاعر والأغراض البشرية، ويرى ستيس أن الأوامر الأخلاقية كلية وعامة للناس جميعا، وهو يجعل من التصوف أساسا للحياة الأخلاقية، على نحو ما جعله من قبل جوهر الدين.

والواقع أن الكتاب كله، بل فلسفة ستيس بأسرها- محاولة للتوفيق بين المذهب الطبيعى الذى يعبّر عن النظرة العلمية إلى الكون ، والمذهب المثالى الذى يعبّر عن الحياة الروحية والدينية للانسان. وهو يرى أنه ليس ثمة تعارض أن يعيش الانسان فى عالمين مختلفين عالم الزمان(الظواهر الحسية التى يدرسها العلم) وعالم الأزل، عالم الروح والخالد واللامتناهى-وهو ما ينبغى أن يفعله الانسان الحديث.

أرجو أن أكون، بنقل هذا الكتاب القيمّ إلى اللغة العربية قد مهدّتَ طريقاً هاما أمام شبابنا الحائر بحيث يؤمن بالدين (عالم الأزل) والعلم(عالم الزمان) دون أن يخلط بينهما أو يظن أن هناك تناقضاً يحتم عليه الأخذ بأحدهما دون الآخر.

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد.

إمام عبد الفتاح إمام

"تصدير بقلم المؤلف"

تناقش الفصول التى تقع فى منتصف هذا الكتاب :كيف يمكن تعقب معظم الخصائص المهمة للعقل الحديث–مع مشكلاته ومحيراته الدينية، والأخلاقية، والفلسفية– وردها إلى الثورة العلمية فى القرن السابع عشر. وعلى الرغم من توجه الكتاب على هذا النحو، توجها تاريخيا فانه ليس كتابا فى التاريخ، حتى ولا فى التاريخ العقلى، على نحو ما يفهم المؤرخون هذا المصطلح. فقد كان من الضرورى لكى نفهم هذه المشكلات، أن نعرف كيف نشأت.غير أن الكتاب يشدد بصفة مستمرة على الارتباطات المنطقية بين الأفكار أو على انعدام هذه الارتباطات المنطقية، وعلى المشكلات نفسها بدلا من تاريخها. أما الفصول الأولى من الكتاب فقد كان الهدف منها ارشادنا إلى الفصول الوسطى، ومنها إلى الفصلين الأخيرين حيث قمنا بمحاولة إلقاء الضوء، بقدر ما استطا ع الكاتب، على حلول هذه المشكلات التى تصل إلى حد الافتتان بها.

وأنا مدين ببعض الوقائع التى رويتها فى الفصول الأولى إلى كتاب ج. هـ. راندول«تشكيل العقل الحديث» . أما دينى الأكبر فقد كان لكتاب أ.ن. وايتهد «العلم والعالم الحديث»وهو دين واضح لكل من قرأ هذا الكتاب. ولابد أن أتوجه بالشكر أيضاً إلى برفسور أ. ج. شنستون، بقسم الفيزياء فى جامعة برنستون الذى تفضل مشكوراً بقراءة الفصل الخاص بنشأة العلم الحديث، وساعدنى فى تصحيحه، وكذلك مستر جورج ستفنز فى شركة ليبنكوت الذى قدّم انتقادات مفيدة لمسودة مخطوطة الكتاب ككل. كما قدمّ بصفة خاصة اقتراحات قيمّة بخصوص ترتيب الأفكار والتعبير عنها فى الفصول الأخيرة.

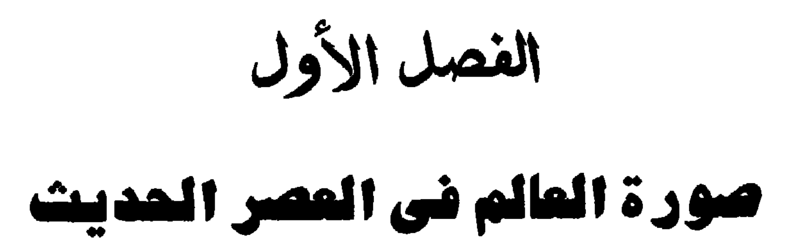
و . ت . ستيس
جامعة برنستون



الجزء الأول

صورة العالم فى العصر الوسيط





الفصل الأول

صورة العالم فى العصر الحديث



تميل أفعال الناس وأفكارهم إلى أن يحكمها -أو يؤثر فيها على الأقل- مجموعة من الأفكار العامة عن طبيعة العالم ومكان الانسان فيه. ويمكن أن نطلق على الأفكار العامة من هذا القبيل اسم "صورة العالم" أو وجهة نظر الانسان عن العالم. وتكون صورة العالم هذه عند العلماء والباحثين والفلاسفة متناسقة إلى حد ما، وان كانت تعمل عند الغالبية العظمى من الناس بطريقة خفية بوصفها الخلفية المعتمة لأذهانهم، لأنهم لا يلاحظونها بأنفسهم بل يسلمون بها تسليماً. ويكون، فى العادة، لحقبة معينة فى ثقافة معينة مثل هذه المجموعة من الأفكار الخاصة بها حيث تتغلغل فى ثقافة ذلك العصر ككل. وتتغير مجموعات الأفكار العامة خلال مجرى التاريخ بتأثير ظهور تجارب جديدة وخبرات جديدة للجنس البشرى.

ومثل هذه التغيرات تكون بطيئة، عادة ، لكن فى القرن السابع عشر من الحقبة المسيحية حدثت سلسلة أحداث تسببت فى إحداث تغير ثورى وجذرى فى صورة العالم عند الرجل الأوربى. فقد كان ذلك العصر هو الذى شهد ميلاد العلم الحديث. فهو القرن الذى ظهرت فيه الأعمال الرئيسية لـ "كبلر"، و"جاليليو"، "نيوتن". ولقد كان للعلم جذوره فى الماضى بالطبع. فالثورات سواء أكانت سياسية أم عقلية لا تحدث أبداً على هذا النحو الفجائى، على نحو ما يبدو للنظرة العجلى. غير أننا سوف نهتم فى هذا الكتاب بنتائج الثورة العلمية فى القرن السابع عشر- لا بأسبابها التى يمكن فى هذه الحالة أن نتركها بغير دراسة أو فحص. ومن هنا فانه يمكن للقارئ أن يتجاهل أى إسراف فى التبسيط ينطوى عليه حديثنا عن نشأة العلم "الفجائية" وعلى الرغم من أن مسار التاريخ هو مجرى غير منقطع من الأحداث يعرض اتصالاً وتغيراً بطيئاً، فقد كانت هناك فترات ازدادت فيها سرعة التغير. ومن هنا فاننا نستطيع أن نتحدث- بغير تشويه أكثر مما ينبغى- عن العقل الحديث على أنه شيء يتميز تميزاً واضحا عن عقل العصر الوسيط. ولسنا بحاجة إلى أن نؤكد أننا هنا نعتقد أنه طرأ على عقل العصر الوسيط نفسه تغيرات هائلة خلال القرون المختلفة، فما كان عليه الفكر فى القرن الثالث عشر ليس هو بالضبط ما كان عليه الفكر فى القرن العاشر. لكن لايزال فى استطاعتنا أن نقول أن "صورة العالم" عند رجل العصر الوسيط قد سيطر عليها الدين، فى حين أن "صورة العالم" عند رجل العصر الحديث قد سيطر عليها العلم. لكن

ذلك لا يعنى بالطبع أنه لم يكن هناك خلال العصور الوسطى مايمكن أن نطلق عليه اسم العلم. ولا أن نقول إنه ليس ثمة دين فى عصرنا. ويمكن أن نبدأ نقاشنا بهذا التقابل الواسع الذى يتجاهل فى الوقت الحاضر التحفظات التفصيلية.

وربما كان علينا أن نذكر القارئ منذ البداية ببعض الوقائع المعروفة جيداً. فقد كان للنظرية الجيوسنترية(مركزية الأرض) طوال العصور الوسطى سيطرة لا تناقش. فالأرض تقف بلا حركة فى مركز الكون، وتدور الشمس، والقمر، والكواكب والنجوم حولها متخذة شكل الدوائر. ولم تكن الفكرة التى تقول أن الأرض هى كوكب متحرك، فى العالم اليونانى القديم، أكثر من مجرد افتراض. فقد ذهب الفلاسفة الفيثاغوريون فى القرن السادس قبل الميلاد إلى أن الأرض، ومعها بقية الأجرام السماوية الأخرى، تدور" حول نار مركزية" تختبئ عنا باستمرار لأنها تقع على الجانب الآخر من الأرض. ومن ثم فلم تكن النار المركزية هى الشمس. ولقد ذهب عالم الفلك اليونانى أرستارخوس Aristarchus، فى تاريخ لاحق، وعلى نحو قاطع إلى القول بنظرية هليوسنترية (مركزية الشمس). لكن هذه الأفكار تم تجاهلها ونسيانها فى العصور الوسطى بتأثير أرسطو أساساً، الذى دافع عن النظرية الجيوسنترية (النظرية التى تقول بمركزية الأرض) ولا أحد-لا أحد ممن لهم شأن أو أهمية- منذ ظهور المسيحية حتى عصر كوبر نيكس ساور ه الشك فى أن الشمس والنجوم تدور حول الأرض الساكنة.

العالم خلقه الله على نحو ما ذكرت الاصحاحات الأولى من سفر التكوين، وتاريخ الخلق غير مؤكد. وإنْ كان التاريخ الأكثر شيوعاً هو عام ٤٠٠٤ ق.م.وقد استنتجه الناس من جَمْع أعمار أبناء آدم كما رواها الكتاب المقدس. وإنْ ظهرت بعض التواريخ الأخرى لعملية خلق العالم، إذ يعتقد دانتى Dante أن الخلق تمّ عام ٥٢٠٠ق، م. وعلى أية حال فقد كان عمر الكون بضعة آلاف من السنين.

وفى تاريخ ليس ببعيد فى المستقبل- فى يوم الدينونة-سوف تكون نهاية هذا العالم المادى، وقد يحدث ذلك عام٤٠٠٤ للميلاد، وذلك لكى يكون تاريخ العالم متسقاً مع حياة المسيح التى تقع بالضبط فى المنتصف أوفى مركز الزمان. وإنْ كان التاريخ الذى

حدده" دانتي" مختلفاً أيضاً.فهو يعتقد أنّ نهاية العالم لابد أن تكون عام ١٨٠٠ للميلاد. وعلى أية حال فان تاريخ الكون كله منذ بدايته حتى نهايته لا يتجاوز بضعة آلاف من السنين.

وهذا التاريخ كله من بداية الخلق إلى يوم الدينونة سوف يشكل عند القديس "أوغسطين"ضرباً من الدراما الدينية يمكن أن نميز فيها ثلاث أزمات كبرى.

الأولى::سقوط آدم،فبعد أن أكل الانسان من الثمرة المحرمة سقط فى الخطيئة ولُعن. وتقتضى عدالة الله التكفير عن خطايا الانسان. إذ بدون مثل هذا التكفير فإن البشر جميعا سوف يدانون فى الأعراف Limbo [١] أو العذاب الأبدى.

الثانية: ثم تأتى الأزمة الثانية عندما تجسد ابن الله فى يسوع الذى مات على الصليب، الأمر الذى يقتضى التكفير.

الثالثة: الأزمة الثالثة والأخيرة، شجب دراما العالم وذلك هو يوم الدينونة. فى اليوم الذى سيكون فيه الأشرار على حد تعبير سانتيانا" ينظرون برعب إلى الرب آتين من سحب السماء، وتنفخ الملائكة فى نفيرها المنذر، فيستيقظ الموتى جميعاً من قبورهم ويتم الحكم على كل إنسان بغير شفاعة. وفى الوقت الذى يكون فيه الصالحون ينعمون بغبطة أبدية مع الرب إلههم، فإن الأشرار سوف يصلون سعيراً مقيماً مع الشيطان الذى اتبعوه" .[٢]

ودارما العالم تحكمها أهداف فى ذهن الله، فكل شىء مما يحدث يتناسب بطريقة ما مع الخطة الالهية. ولماذا خلق العالم أصلا؟ يبدو أن الاجابة عن هذا السؤال محيرة للغاية طالما أن الله يوجد بذاته منذ الأزل بغير حاجة إلى وجود العالم. وذلك، بالطبع، يتجاوز الفهم البشرى، لكن ربما كان الخلق، بطريقة ما، من أجل تمجيد الرب. أو ربما أن الإنسان والعالم الذى يعيش فيه قد وجدا كمواضوعات للحب الالهى أو ربما فاض الوجود الإلهى الزاخر بطريقة صنع منها العالم.

(١) موطن الأرواح التى حرمت من دخول الجنة لغير ذنب اقترفته كأرواح الأطفال مثلا.(المترجم).
(٢) "فلسفة سانتيانا" مختارات- نشرة ارون ادمان- نيويورك ١٩٣٦ ص١٧٧ .(المؤلف).

ولابد للوجود وتاريخ الكون كله من هدف أو غرض. بل لابد لكل ما يوجد فى الكون، وكل حادثة تقع فيه، من هدف أو غرض. ولابد لمثل هذا الغرض أن يتلاءم مع الخطة العظيمة والتخطيط العام للكل. وفى استطاعة المرء إلى حد ما، أن يرى أغراض الأشياء أو أهدافها، فمن الواضح أنَّ الشمس موجودة لكى تعطى للانسان النور خلال النهار، بينما يزوده القمر بالضوء ليلاً. والنباتات والحيوانات موجودة لتقدم للانسان الطعام، والأنهار لتروى ظمأه. وقوس قزح،كما يقول لنا الكتاب المقدس بوضوح، قد وضع فى السماء عندما تمطر ليذكر الانسان بوعد الله ألا يقّوم مرة ثانية أبداً بتدمير الجنس البشرى عن طريق الطوفان كما فعل فى عهد نوح. أما الحشرات، والناموس، والثعابين، والقاذورات فلا يستطيع المرء أن يقول لِمَ خُلقت رغم أنه قد تكون لها علاقة بعقاب الانسان على خطيئته الأصلية. ولا يمكن لعقل الانسان البسيط بالطبع أن يتوقع الكشف عن جميع أسرار الخطة الالهية. على حين أنه فى حالات قليلة- مثل حالة وجود الشمس والقمر والحيوانات التى تزوده بالطعام- تكون الأغراض واضحة. وفى حالات أخرى مثل حالة قوس قزح فان الأغراض تنكشف لأنها فى معظمها موضوعات للإيمان. لكن المرء يمكنه أنْ يكون على يقين من المبدأ العام الذى يقول أن لكل شيء غرضاً.

الفصل الثانى

الله وغرضية العالم



كانت صورة العالم فى العصر الوسيط خليطاً من الأفكار العلمية والفلسفية فالنظرية الجيوسنترية (مركزية الأرض) مثلا علمية الطابع، طالما أنها تنتمى إلى علم الفلك. لكن اذا ما ترك المرء جانباً المفاهيم العلمية، وجد ثلاث أفكار فلسفية رئيسية هى الله، وغرضية العالم، والنظام الأخلاقى للعالم. وسوف أدرس فى الفصلين القادمين هذه المفاهيم. وليس هدفنا التاريخ فسوف نذكر عن هذه الأفكار ما يجاوز التاريخ عندما نتحدث عنها فى الفصول القادمة، لكى نناقش ما طرأ عليها نتيجة للثورة العلمية فى القرن السابع عشر. وسوف أركز حديثى فى الوقت الحاضر على معناها ومضامينها الفلسفية. واذا ما شرعنا بأية طريقة فى محاولة حل المشكلات التى يعانى منها عصرنا فان أول شىء جوهرى ينبغى أن نقوم به هو أن نحدد معانى المفاهيم، بدقة بقدر المستطاع، التى ورثتها ثقافتنا والتى هبطت إلينا من تراث الماضى ووضعت لنا المشكلات.

الفكرة الأولى هى فكرة الله. والشىء الهام بالنسبة لنا أن نفهم ماذا تعنى هذه الكلمة التى ورثناها من عصور موغلة فى القدم، فى أذهان الناس. وبعبارة أخرى نريد أن نعرف ما هو نوع الوجود الالهى الذى نؤمن به. والنقطة الأساسية التى ينبغى علينا أن نركز عليها هى أن الناس يعتقدون أنه إله مشخص أعنى أنه عقل واع أو روح.

وهذا يعنى أن عقل الاله أشبه ما يكون بالعقل البشرى، فهو يضع الخطط، وله غرض. ولابد أن يكون واعياً، ولابد أن يكون لديه أفكار وتصورات وربما أيضا انفعالات وعواطف:كالحب، والغضب، رغم أنها ليست أحاسيس مادية (فيزيقية) طالما أن الله روح خالص وليس له جسد مادى. وربما لا يقول اللاهوتيون بهذه الأمور تماما، لكن المهم أنه يستحيل التفكير فى عقل ماعلى الإطلاق إلا ببعض هذه المصطلحات.وقد يرى بعض المثقفين أن كلمات سيكولوجية مثل"فكرة و" غرض"، و«تصور» ، و«انفعال و"عاطفة"– لا تقال عن الله إلا بمعنى مجازى أو رمزى وأن عقل الله فى الحقيقة لابد أن يكون مختلفاً أتم الإختلاف عن أى عقل معروف لنا. لكن تظهر فى هذه الحالة مشكلة ما إذا كان استخدام هذه الكلمات النفسية لتنطبق على الله– يحمل أى معنى. وتظهر مشكلة ما إذا كنا سنطلق على الله لفظ العقل أو الروح أو أن ننسب إليه غرضاً من خلق الانسان أو العالم، يحمل أى فكرة صحيحة لعقلنا على

الاطلاق. إن المرء قد يستخدم كلمة أو جملة بطريقة مشروعة تماما، بطريقة رمزية أو مجازية، غير أنه يستطيع أن يقول في هذه الحالة ما الذى يقصده المعنى غير المجازى.ففى استطاعتك مثلا أن تتحدث عن" بحر من الاضطرابات"، فاذا سُئلت كيف تشكل الاضطرابات بحراً ففى استطاعتك تفسير ذلك بأن كلمة "بحر" المستخدمة هنا هى استعارة أو مجاز لتعنى هنا الكثرة وطابع التعدد، أو ربما الطبيعة الطاغية للاضطرابات وأنت بهذا الشكل تقدم المعنى الحرفى. والقاعدة هى أن الاستعارة يكون لها معنى لو كان في استطاعتك تقديم المعنى الحرفى لها. لكنك إذا لم تستطع فانها فى هذه الحالة تكون مجرد" استعارة "لامعنى لها.

ولو قال شخص ما عن موضوع ما "هذه شجرة،"ثم أضاف إلى ذلك انه لا يعنى بكلمة"شجرة، شيئاً مما نسميه عادة بالأشجار، واذا لم يستطع فى الوقت نفسه أن يقول بأى معنى آخر يستخدم كلمة"الشجرة"، لكان من الواضح أن استخدامه لكلمة الشجرة لا معنى له على الاطلاق. ولا يمكن أن يكون الأمركذلك مع الكلمات السيكولوجية التى تستخدم عن الله. فأما أن تعنى، عندما تنطبق على الله، نفس ما تعنيه عندما تنطبق على البشر، أو إذا كانت استعارات ومجازات، فلابد أن يكون فى استطاعتنا أن نقول ماهو المعنى الحرفى لهذه الاستعارات أوأنها لن تعنى شيئا على الاطلاق.

وليس الهدف من هذه الملاحظات" الشك" أو السخرية من فكرة الله بوصفه روحاً. بل إنّ علينا مواجهة المشكلات المتضمنة في تفكيرنا. وقد يقال ان الطبيعة الحقيقية لله تجاوز التصور البشرى، وليس فى استطاعتنا أن نقدم المعانى الدقيقة للكلمات التى نستخدمها بطريقة تقنع عالم المنطق. ومع ذلك فكلمات مثل "الروح" و"الغرض"وماإليها تشير إلى معانى ما ليس فى استطاعتنا أن نقدم لها تعبيرا واضحا عن طريق اللغة. وربما كان فى ذلك شيء من الصحة. لكن ما أحاول الآن القيام به هو تمييز ما الذى تعنيه وتتضمنه أفكار الناس البسطاء وكلماتهم- بغض النظر عن الفكر العميق عند الصوفية واللاهوتيين- وما الذى يؤمنون به عندما يقولون انهم يؤمنون بالله بوصفه عقلا أو روحاً، فلابد أنهم يؤمنون بما تتضمنه كلماتهم منطقيا، وهو أن الله وعى له سيكولوجيا تشبه أساساً سيكولوجيا البشر، ومن ثم فمن

الصواب أن تُنسب إليه العمليات العقلية التى تدل عليها كلمات مثل"فكرة"، و"تصور" و"غرض"، و"حب"، و"غضب"..ولاشك أن عقل الله يُنظر اليه على أنه أعظم وأشمل وأقوى وأكثر حكمة من العقل البشرى- ومن هنا كان الحديث عن حكمة الله، وعلم الله، وحب الله، وقوته وقدرته- ولكنه لا يزال رغم ذلك من الضرورى أن يشبه العقل البشرى. ولا شك أن اللاهوتيين والفلاسفة كانوا على وعى بالصعوبات الضخمة التى تكتنف هذا التصور التشبيهى المألوف لله الذى يربط بينه وبين الانسان، ولهذا حاولوا أن يستبدلوا به تصورات أخرى أشد عمقاً، وكان لهم فى ذلك جدارة فلسفية عظيمة جداً. غير أنه يستحيل عليهم أن يفلتوا تماما من النزعة التشبيهية. فلو أنك اعتقدت أن الله، بأى معنى ، شخص وعقل أو روح، مهما كنت على وعى بقصور هذه الكلمات، وبالغاً مابلغت محاولاتك لتجنب معانيها الفجة المألوفة على نحو ما تنطبق على الموجودات البشرية. فليس فى استطاعتك أن تتجنب النزعة التشبيهية للانسان، وليس فى استطاعتك أن تتجنب تصور الله من منظور العقل البشرى. لأنك لاتملك مواد أخرى تستطيع أن تصوغ منها تصورك لله. وباختصار فان فكرة الله لابد بالضرورة أن تكون تشبيهية.

وليس معنى ذلك أن نقوم بعملية نقد. فقد تكون النزعة التشبيهية صحيحة، وقد لا تكون. وتظل المشكلة أمامنا مفتوحة تماما بلا تحيز تماما من أى شىء مما سبق لنا قوله. وما هو ظاهر فى الوقت الحالى هو ببساطة ما يلى: أن الناس الذين يؤمنون بالله يؤمنون أنه عقل لابد أن يكون واعيا لديه أفكار، وتصورات، وأغراض، وغير ذلك من الحاجات الذهنية الأخرى، وهذا ما تعنيه فكرة الله، وماكانت تعنيه بالنسبة لعقل العصر الوسيط هو ماتعنيه بالنسبة لنا الآن. ومن الواضح أن ذلك ما تعنيه بالنسبة للديانة الشائعة الآن.وحتى إذا ما حاول اللاهوتيون والفلاسفة تنقية الفكرة فلن يستطيعوا تجنب بعض عناصر النزعة التشبيهية.

لقد خلق الله العالم فى لحظة ما فى الماضى كانت بالنسبة لإيمان العصور الوسطى منذ بضعة آلاف من السنين مضت. أما بالنسبة للعقل الحديث فلابد أن تكون منذ بلايين السنين الماضية. والواقع أنه لا أهمية للحقبة الزمنية التى انقضت منذ خلق الكون بالنسبة لسياقنا الحالى. فالنقطة التى ينبغى أن نوجه لها الانتباه أن كلمة"الخلق"إما أن يكون لها معنى فى اللغة الانجليزية الدارجة أولا يكون لها على

الاطلاق: فإن تخلق يعنى أن تصنع ، والبشر يصنعون المنازل، والآلات، والآثاث، ولقد صنع الله العالم بهذا المعنى تماماً. ونفس الحجج التى تُستخدم فى حالة كلمة"العقل"تستخدم عن الله ، ولابد أن يكون لها معناها الدارج أو أن تكون بغيرمعنى، وقل مثل ذلك فى كلمة"الخلق" ،فهى اذا ما استخدمت بالنسبة لله، فلابد أن تعني بنفس الطريقة، ولنفس الأسباب معنى مألوفاً أو أن تكون بغير معنى. ومعنى ذلك أن الله صنع العالم بنفس المعنى الذى يصنع به البشر منازلهم، والفارق الوحيد هو أن الله خلق العالم من العدم فى حين أن الناس تصنع ما تصنعه من مواد موجودة سلفاً. غير أن هذا الاختلاف لا يمثل أية مشكلة أمام العقل. وعلى الرغم من أننا لانملك القدرة على صنع شىء ما من العدم، فان الفكرة، مع ذلك، يسهل فهمها. وصنع شىء من مواد موجودة سلفا لايعنى شيئا سوى العزم على اخراجه إلى الوجود، وعندئذ يظهر إلى الوجود. ونصوص سفر التكوين التى جاء فيها"وقال الله ليكن نور، فكان نور"(الاصحاح الأول:٣) تعبر بدقة عن هذه الفكرة. أما القول بأننا أنفسنا لا نستطيع أن نفعل شيئا كهذا، لا يمنعنا من أن نفهم ما الذى نعنيه بقولنا أنه تّم أو كان قد تّم. أن ما يبدو أن الساحر يفعله عندما يستخرج شيئا من صندوق فارغ هو بالضبط ما فعله الله. وتلك هى الفكرة الاساسية الأصلية لخلق العالم، رغم ما يبذله المثقفون من جهود لتنقيتها أو تعديلها.

الفكرة الثانية التى علينا الآن أن نناقش معناها هى فكرة" الغرض" عندما تطبق على العالم. والمحاولة المترتبة عليها لتفسير ظواهر الطبيعة تفسيراً غائياً. وكلمة "الغائى" تعنى"الغرضى" ، والتفسير الغائى للظواهر يعنى تفسيرها من منظور الغرضية. وهكذا إذا ما اقترف الانسان جريمة السرقة، فإن عمله يكون حدثاً من أحداث الطبيعة تماما مثل ومضة الضوء فى ظاهرة البرق، ومن ثم فإن علينا أن نبحث عن تفسير لهذا الحدث وللحدث الآخر على حد سواء. وربما تساءلنا لماذا وقع هذا الحدث سواء أكان"البرق"أم"السرقة". فاذا ما فسرنا السرقة بأن الرجل كان جائعاً فسرق النقود"بغرض "شراء الطعام، فان ذلك يسمى تفسيراً غائياً.و"التفسير الغائى" يقابل، فى العادة، التفسير" الآلى أو الميكانيكى" .فتقديم تفسير غائى لحدث، يعنى تحديد "

غرض له "أما تقديم تفسير آلي للحدث، فانه يعني تقديم سبب له.ويمكن أن يقال أيضا أن التفسير الآلي يعني تفسير الظواهر عن طريق قوانين الطبيعة، لأن التفسير بقوانين الطبيعة هو نفسه التفسير عن طريق الأسباب. فالقول بأن الماء يتجمد طبقاً للقانون الذى يقول انّ الماء يتجمد فى درجة حرارة كذا ، وأن سبب تجمده هو درجة كذا وكذا من درجات الحرارة هما شيء واحد.

فاذا ما عُدنا إلى التفرقة بين التفسير الغائي والتفسير الآلي فأن علينا أن نتأمل الحالة الآتية: افرض أننا شاهدنا رجلا يتسلق جبلا، فقد نسأل لماذا يتسلقه، ونحن فى هذه الحالة نسأل عن تفسير لهذا الحدث. وهناك اجابتان مختلفتان عن هذا السؤال تبدو كل منهما معقولة،فقد يقول قائل:إنه يتسلق الجبل لأنه يريد أن يشاهد المنظر من فوق قمته، وذلك تفسير غائى لحادث التسلق. وقد يجيب عالم النفس عن السؤال بسلسلة من الأسباب والنتائج تنتهى بحركة أرجل هذا الانسان.فالطعام الذى تناوله تسبب فى إحداث طاقة اختزنت فى أجزاء معينة من جهازه العصبى، ثم تسبب مثير خارجى فى إطلاق هذه الطاقة، ثم فى إحداث تيارات عصبية تسببت فى إحداث تقلصات وارتخاءات لعضلاته، وتسببت فى النهاية فى دفع جسده إلى أعلى الجبل. ويسمى ذلك بالتفسير الآلى أو الميكانيكى لحركات هذا الرجل. وينبغى علينا أن نلاحظ من زاوية المصطلحات فحسب- أن كلمةآلي أو ميكانيكى تستخدم حينما يكون التفسير عن طريق الأسباب، سواء أكان الموضوع الذى يتحرك هو ما نسميه عادة باسم الآلة أم لم يكن. وذلك واضح من مثل الرجل الذى يتسلق الجبل.

وكضرب من التأكيد على الطبيعتين المتعارضتين لهذين النوعين من التفسير، ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الأسباب تدفع الحدث من الخلف ، وأن الأغراض أو الأهداف تجر الحدث وراءها من الأمام، فى سلسلة من الأسباب والنتائج تتبع الواحدة منها الأخرى فى سلسلة زمانية. فأنا أبتلع السم أولا ثم يسرى السم فى دمي ويعمل على تجليطه، فيؤدى ذلك إلى تجليطه، ثم أموت. وفى حالة تسلق الجبل يأتى المثير أولا ثم تحدث بعد ذلك تقلصات العضلات. غير أن المفكرين افترضوا أنه فى حالة التفسير الغائى فان الغرض أوالهدف يأتى بعد الحدث فى الزمان وليس قبله كما يحدث للسبب. فرؤية المنظر من فوق قمة الجبل التى هى الهدف من تسلق الرجل للجبل تظهر

إلى الوجود بعد أن تتم عملية التسلق بالفعل. وبهذا المعنى قيل أن السبب يدفع الحدث في الماضى فى حين أن الغرض يجر الحدث من المستقبل.

وهذا الجدال، الذى لا مبرر له، هو رغم ذلك أحد العناصر الهامة بالنسبة لنا والتى ينبغى أن نفهمها. فقد ساهم فى إذاعة وانتشار الإيمان بأن التفسير الغائى والتفسير الآلى متعارضان بطبيعتهما ويطرد الواحد منهما الآخر، فلو كان التفسير الآلى صحيحاً، فلابد أن يكون التفسير الغائى كاذباً والعكس. وهى وجهة نظر سوف نعترض عليها.والنزاع أو الجدال لا مبرر له لأن مصدره خلط بسيط بين فكرة الغرض وفكرة الهدف. فعندما يتسلق إنسان الجبل فان هدفه يكون، وهذا حق، موجود فى المستقبل. فالهدف هوالرؤية الفعلية للمنظر وهو مالن يحدث حتى يصل الرجل إلى قمة الجبل. لكن الغرض الذى دفعه إلى تسلق الجبل هو شئ يتسم به الرجل وهو يتسلق الجبل، أو بعبارة أصح، قبل أن يبدأ عملية التسلق. وهو أمر يصعب أن يتحد فى هوية واحدة مع الرغبة فى رؤية المنظر التى كانت عنده قبل أن يقوم بعملية التسلق والتى ظلت تحثه فى اصرار بينما هو يتسلق. والاعتقاد بأن هذين التفسيرين ضدان يطرد بعضهما بعضا بحيث لا يمكن أن يكونا معاً صادقين فى وقت واحد، هو جزء من السبب (وليس كل السبب) الذى جعل كثيراً من رجال العلم يحكمون أحكاما مبتسرة ضد التفسيرات الغائية ويعتبرونها غير علمية. وقد يقال لكن الحدث يمكن تفسيره تفسيراً تاماً وكاملاً عن طريق الأسباب. وافرض أننا قد عرفنا جميع الأسباب التى تتحكم فى مجموعة من الظواهر، ولتكن أ، ب، جـ، د. فلو أن هذه كانت قائمة كاملة فسوف يعد ذلك تفسيراً تاماً وكاملاً. وهو أيضا تفسير آلى طالما انه لا يذكر شيئا سوى الأسباب، وليس ثمة فرصة اذن ولا ضرورة لأى تفسير آخر. وأى محاولة لإقحام الأغراض أو الأهداف، أو أية أسباب أخرى سوف يؤدى إلى خلط واختلاط بغير نظام لتصورات لا لزوم لها.

صحيح أنّ إقحام فكرة الأهداف المقبلة فى التفسير تؤدى إلى مثل هذه النتيجة، طالما أن الأهداف تكمن فى مستقبل الحدث ولا يمكن، من ثم، أن تكون من بين الأسباب. لكن إدخال الأغراض بمعنى الرغبات الحاضرة من أجل أهداف المستقبل لن يكون له مثل هذه النتيجة. فهو ليس الرؤية الفعلية للمنظر المقبل الذى يفسر التسلق الحالى للرجل. فرغبته الحالية فى تحقيق مثل هذا الهدف هى التى تفسر سلوكه، أو هى على الأقل جزء من هذا التفسير، وهذا يعنى ان الرغبة هى أحد الأسباب فى حركته. ولاشك أن من بين هذه الأسباب الدوافع العصبية والتقلصات العضلية.غير أن

الأغراض والرغبات تظهر أيضا فى مكان ما من سلسلة الأسباب، وذلك يعادل رد السبب الغائى إلى نوع من التفسير الآلى. فالتفسير الغائى لتسلق الرجل للجبل هو جزء من التفسير الآلى.

ومن هنا فليس ثمة مبرر للقول بأن هذين النوعين من التفسير متناقضان لا يتفق أحدهما مع الآخر. ويبدو أن الأمثلة الشائعة تظهرنا على أنهما لا يمكن أن يكونا كذلك، فمن الواضح أن الرجل يتسلقَ الجبل بسبب التيارات العصبية والعضلات التى تدفعه إلى الامام. لكن من الواضح أيضاً أن من الصواب أن نقول أنه يتسلق الجبل بسبب أنه يريد أن يرى المنظر من فوق قمته. وهذه الحقائق الواضحة لا يمكن أن يناقض بعضها بعضاً. ولو افترض أحد أنها تتناقض فلابد أن نُرجع ذلك إلى خطأ ما. فمن الخَلف أن نتجادل فى أن عليك أن تختار أحدهما دون الآخر.

صحيح أننا إذا ما سلّمنا بالتفسير الغائى فسوف تظهر صعوبات مفترضة حول التأثير المتبادل بين العقل والجسم. إذ يُفترض أن الرغبة أو الغرض هى شىءعقلى فى حين أن التيار العصبى هو شىء مادى، والمفروض فيما هوعقلى أنه غير مادىإذا ما سلّمنا بالرغبات من بين أسباب السلوك البشرى والحيوانى. ويبدو أننا بذلك نذهب إلى أن الأشياء غير المادية كالأغراض والأفكار نتائج مادية مثل حركة البدن. فكيف يمكن أن يكون ذلك ممكناً؟

والجواب هو أنه توجد، بالقطع، مشكلات صعبة من هذا القبيل. ونحن لا نعرف حلها فى الوقت الحاضر، فهناك مشكلة حول طبيعة العقل وحول علاقته بالجسم، وآراء ووجهات نظر مختلفة فى هذه المشكلة.ويبدو بعضها مقبولا ولكنها كلها نظرات وخواطر أكثر منها معلومات ومعارف. لكن ليس ثمة نظريات فى الأمورالتى نجهلها تحتم علينا أن ننكر الوقائع البسيطة أو الحقائق الواضحة. ومن الحقائق الواضحة أن للناس، والحيوانات، رغبات وأنها تتحرك عن طريق أغراضها، وأن هذه الرغبات والأغراض تفسر، فى حالات كثيرة، سلوكها أو هى جزء من هذا التفسير، فمن الحمق أن ننكر أننى عندما أكون جائعاً أرغب فى الطعام، وأننى عندما أخرج من مكتبى لأتناول غذائى. فإن غرضى من الخروج هو إشباع الجوع وأن ذلك تفسير معقول

وصحيح لسلوكي. وسيظل ذلك صحيحاً سواء استطعت أن أقول ماهو العقل أو لم أستطع، أو ماهي الرغبة أو كيف يرتبط العقل بالبدن.

على حين أن تحرك الناس عن طريق الأغراض هو حقيقة واضحة،فان القول بأن العقول والرغبات والأفكار هي أمور" غير مادية" ليس حقيقة واضحة.بل هو نظرية تأملية قد تكون صحيحة وقد تكون خاطئة. وقل مثل ذلك في النظرة المضادة التي تقول انّ العقول والرغبات والأفكار هي أشياء مادية وأنها يمكن أن ترد، فلن يكون ثمة مشكلة في القول بأن الرغبة يمكن أن تسبب حركة الجسم، طالما أن ذلك لن يكون أكثر من حالة لإحدى الظواهر الفيزيقية التي تسبب حركة الظاهرة الأخرى. لكن إذا لم يكن من المستطاع ردها إلى وظائف فيزيقية، فإن علينا في هذه الحالة أن نسلّم بأن سبباً غير مادى يمكن أن تكون له نتيجة مادية.ولا يهم بعد ذلك مدى تناقض أحكامنا المبتسرة، ولا يهم قدر التعديلات التي نحتاج اليها في علمنا الطبيعي ونظرتنا إلى العالم.

وربما اعتنقت سيكولوجيا سلوكية أو مادية أو ثنائية، لكن من الحمق، على أية حال، أن تنكر أن الرغبات والأغراض موجودة وأنها من بين أسباب السلوك البشرى وليس من النظرة العلمية في شيء أن تنكر حقائق معروفة لا لسبب إلا أنها تبدو متعارضة مع نظرية تأملية تؤمن بها. والحقيقة التي يزدريها أو يرفضها كثير من السيكولوجيين والعلماء وهي كلمة" الغرض"يتمنون الخلاص منها ومحوها من قاموس مفرداتهم هي مثال صارخ على ما يأخذ به العلماء أحياناً، من منظور غير علمي. فالرغبة في حذف التفسيرات الغائية من علم النفس ليست سوى حكم مبتسر.

علينا الآن أن ننتقل إلى ملاحظة أخرى ترتبط بالغائية، فهناك لَبْس فيما يتعلق بالتفسير الغائي ينبغي علينا إزالته– اذا ما تتبعنا بعض المناقشات المتأخرة في كتابنا هذا– ففي المثال الذى سقناه عن" تسلق الانسان للجبل" نجد أن الغرض الذى يقدم كتفسير لحركاته كامن في الموضوع المتحرك ذاته أعني داخل الانسان.لكن لو قلنا انّ للساعة غرضاً هو أن تنبئنا بالوقت، فإننا بذلك نشير إلى الغرض الذى كان موجوداً في أذهان مَنْ صنعوا الساعة أو استخدموها. لكنا لا نعني بالغرض أنه موجود داخل الساعة نفسها أو أن لها عقلا أو أن عقل الساعة هو الذى يحدد غرضها، ويبدو أن ذلك واضح كل الوضوح. ومع ذلك فاذا لم نتذكره فسوف نقع فـي الخلط بسهولة شديدة.

وهو يصبح اكثر أهمية عندما نطرح مشكلة هل للكون غرض.؟ فقد افترض بعض الفلاسفة أن الكون فى ذاته حى، بمعنى أو بآخر، ويمكن أن تكون له فى ذاته أغراض، ولكن مالم نؤمن بذلك فان السؤال هل للكون غرض لابد أن يعنى البحث عما إذا كان هناك موجود حى يرتبط بالكون على نحو ما يرتبط الصانع بالساعة. ومن ثَّم فاذا كان للعالم غرض سواء أكان هو فى ذاته حى، أو كان هناك موجود حى هو الذى تتحكم أغراضه فى الكون، وربما هو الذى صنعه، ويمكن أن نسمى النظرة السابقة بالغائية المحايثة Immanentوالنظرة الثانية بالغائية الخارجية Externalولقد اعتنق المفكرون النظرتين لكنهم لم يميزوا، عادة، بينهما أو يطلقوا عليها أسماء منفصلة. بل أشاروا اليهما معاً باسم التفسيرات الغائية للكون.

والتمييز بين التفسير الغائى والتفسير الآلى على جانب كبير من الأهمية لفهم تاريخ الكائن البشرى. وأحد التعارضات بين العقل فى العصر الوسيط والعقل الحديث. هو أن الأول سيطر عليه الدين بينما سيطر العلم على العقل الثانى. ويمكننا الآن أن نضيف أن الدين ارتبط بصفه عامة بالغائية بينما ارتبط العلم بالآلية . وهاهنا تعارض آخر بين العقل فى العصر الوسيط والعقل الحديث هو تأكيد الغائية عند الأول، والتشديد على الآلية عند العقل الثانى. قسمة أساسية للعقل الحديث استمدها من العلم هى أن نظرته فى الأعم الأغلب آلية، وأنه ألقى بالنظرة الغائية إلى الخلف حتى إذا لم ينكرها تماما. فمعظم علماء البيولوجيا آليون، ويميلون إلى رفض التفسيرات الغائية حتى بالنسبة لسلوك الموجودات الحية، ونفس الكراهية للغائية شائعة فى علم النفس إذ ينظر عادة إلى إقحام فكرة الغرضَ على أنها عمل غير علمى.

ويقال أحياناً أنَّ العلم توقف عن أن يكون آلياً تحت ضغط الفيزياء الحديثة ونظرية النسبية والكوانتم. غير أن ذلك خطأ يرجع إلى غموض كلمة" الآلية"، وأنْ كان من الصواب أن نقول أنَّ هناك معنى علمياً خاصاً للكلمة يمكن أن نقول معه ان العلم كفَّ عن أن يكون آلياً. ويمكن أن نجد هذا المعنى الخاص للكلمة فى كتاب مثل"تطور علم الطبيعة" الذى ألفه " أينشتين مع" ايفلد"[١] . لكن ذلك لا علاقة له على الإطلاق بما نناقشه الآن. فأى تفسير من منظور الأسباب بالمعنى الذى نستخدمه لكلمة التفسير، أو أى تفسير من منظور القوانين الطبيعية ـ وهو نفس الشئ ـ لا يدخل تصور

(١) ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور محمد عبد المقصود النادى والدكتور عطية عاشور وراجعه الدكتور محمد مرسي أحمد— وأصدرته مكتبة الأنجلو المصرية. (المترجم)

«الغرض» يسمى تفسيراً آلياً. فلا يحلم أحد من علماء الطبيعة بالتفسيرات الغائية للظواهر. وذلك أساساً بسبب إنكاره لوجود أغراض للأحداث. غير أن هذه الأغراض تقع خارج نطاق العلم، فمهمة العالم أن يقدم تفسيرات سببية أو آلية. ومن ثم يكون علمه آلياً تماماً. وهو قد يقول فى بعض الأحيان أنّ الحركة، ولتكن حركة الألكترون لا تحكمها الأسباب، غير أن ذلك لا يعنى أن تفسيره غائى بل معناه أنه لم يصل بعد إلى تفسير، وهكذا فإن تصور علم الطبيعة للتفسير لايزال آلياً تماماً.

وربما كانت هناك نقطة أخرى فى التفسير العلمى يحسن إضافتها، إذ قد يؤدى غياب الإشارة الواضحة إليها إلى سوء فهم. فيقال فى بعض الأحيان إن فكرة الاعتماد الوظيفى قد حلت محل فكرة السبب والنتيجة فى العلم. فلم يعد العالم يفكر فى مسار الطبيعة على أنه منقسم إلى سلسلة من القطع الصغيرة المتمايزة التى يطلق على إحداها اسم السبب والآخر النتيجة، لكنه يؤمن بالمسار المتصل الذى يكون منه الجزء الأخير معتمداً وظيفياً على الجزء الأول. ولا يعنينا ذلك فى شئ. فمفهوم السبب ـ النتيجة ومفهوم الاعتماد الوظيفى متحدان، ويعبران عن فكرة واحدة. فيما عدا أن الأول فج نسبياً. بينما الثانى أكثر دقة ونقاء، ولكن لغة الحس المشترك تقبله وتقنع به ولن تدخل فى تفكيرنا أية أخطاء بصدده.

وليس من الضرورى أن يلتزم الدين بما هو كذلك بالإيمان بأن هناك غرضاً للكون. ويمكن أن نسوق البوذية مثالا على ذلك فهى إحدى الديانات الكبرى التى لا تؤمن به، لكنه سمة أساسية للإيمان فى معظم الديانات ومنها المسيحية، بغير شك، التى تقول: إن الله خلق العالم من أجل غرض ما. وحتى أولئك الذين لا يؤمنون بالله إيماناً صريحاً قد يقولون فى بعض الأحيان عن أشياء معينة: «إنه لابد أن يكون هناك غرض ما من هذه الأشياء». ومهما يكتنف هذه العبارة من غموض فمن الواضح أنها تحس نوعاً ما من الشعور الدينى. فالنظرة الغائية إلى العالم، هى بصفة عامة، سمة من سمات الموقف الدينى تجاه العالم، رغم أنها قد توجد، فى بعض الأحيان، عند أفراد لا يؤمنون بعقيدة غائية معينة. وليس للعالم ككل غرض فحسب بل للأشياء، والأحداث الجزئية الموجودة فيه، فهى يمكن تفسيرها تفسيراً غائياً، وهى لذلك تتسم بطابع الديانة الغربية، لاسيما ديانة العصور الوسطى. لقد فسرت ظاهرة «قوس قزح» تفسيراً غائياً عندما فُهمت على أنها تأكيد للإنسان بأن الجنس البشرى لن يتعرض مرة أخرى للدمار

عن طريق الطوفان. وهى تفسر تفسيراً آلياً عندما تفهم فى ضوء قوانين علم الطبيعة. ولقد افترض العقل فى العصر الوسيط تفسيرات نهائية للشمس، والقمر، والنجوم، والكواكب، والحيوانات، والماء ولكل الظواهر الطبيعة ـ على أساس أن الله خلقها من أجل الإنسان.

غير أن تصور العالم على أنه تحكمه «الغرضية» لم يكن تصوراً ابتدعته المسيحية، فلا شك أن هذا التصور متغلغل فى الديانة العبرية القديمة على نحو ما عرضها «العهد القديم». وإذا أردنا بدلا من العودة إلى الوراء إلى الأصول العبرية فى حضارتنا، أن نقتفى أثر المصادر الوثنية، فسوف نجد الشئ نفسه. وأشهر فلاسفة الإغريق القدماء: سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، طوروا مذاهب غائية فى الميتافيزيقا. فأفلاطون فى محاورة «فيدون» قال على لسان سقراط وهو ينتظر تنفيذ الحكم عليه بتجرع السم الكلمات الهامة الآتية:

«لقد سمعتُ أحدهم يقرأ فى كتاب ذكر أن مؤلفه هو إنكساجوراس يقول فيه: إن العقل هو العلة وهو المنظِّم لكل شئ، ويضع كلا منها فى موضعه على أفضل نحو ممكن، ولشد ما اغتبطت لذكر ذلك الذى كان باعثاً على الإعجاب، وخالجنى أمل بأننى سوف أجد معلماً يبيّن لى كيف أن الطبيعة تنسجم مع العقل، فهو سوف يعلمنى: علة كل شئ على نحو يوافق ما أرغب فيه، وأنه سيذكر لى أولاً إن كانت الأرض مسطحة أم كروية، أو سوف يشرح بالتفصيل العلة والضرورة فى كل ذلك ـ ولِمَ كان الأفضل أن تكون الأرض هكذا مادام هو القائل بمذهب الأفضل. وإذا قال لِىّ: إن الأرض فى وسط الكون، فسوف يشرح لىّ بالتفصيل إن كان الأفضل أنْ تكون كذلك، ولو برهن على ذلك فلن أطلب أى نوع آخر من العملية. وكنت مستعداً نفس الاستعداد بخصوص الشمس، والقمر، والنجوم الأخرى. طالما سيعلمنى على هذا النحو ما يخص سرعتها بالقياس إلى بعضها البعض وانقلاباتها، وغير ذلك من الأحدث التى تتعرض لها، باختصار كيف يكون من الأفضل لكل منها أن يفعل ما يفعل وأن ينفعل بما ينفعل به... وهكذا يكشف فى كل ظاهرة جزئية عن هدفها النوعى الخاص، ويبرهن فى الكل على الهدف العظيم للكون. لم أستسلم طويلا لهذا الأمل، فلشّد ما كانت خيبة أملى عندما عكفت بحماس على كتابات انكساجوراس فوجدته بدلاً من أن يلجأ إلى العقل يلجأ إلى علل خارجية: كالهواء، والأثير، والماء وما إليها» (١).

(١) أفلاطون: محاورة فيدون ٩٧ ـ ٩٨.

وهكذا يظهر سقراط كفيلسوف يؤمن بأن وضع الأرض فى السماء ـ سواء أكانت في المركز أم لا ـ وكذلك أجرام السماء يمكن تفسيرها ببيان حقيقة تنظم هذه الموجودات، وأنها «في موضعها على أفضل نحو ممكن» وأنها أيضا ككل تخدم «الهدف العظيم للكون». وقوله: إنه «لن يبحث عن أية علة أخرى» أعنى أنه لن يبحث عن أى تفسير آخر غير التفسير الغائي. ومعنى ذلك أنه أدرك التمييز بين التفسير الغائي والتفسير الآلي ورفض الأخير. وهذا واضح من أنه يقول بعد ذلك مباشرة: إن خيبة أمله كانت شديدة في أنكساجوراس بمجرد ما اكتشف أنه بعد أن وعد بالتفسير الغائي في بداية حديثه يلجأ في نهايته إلى التفسيرات الآلية وحدها. يقول:

«أى آمال توقعتها، وأى حزن أصابني بعد خيبة الأمل! فكلما تقدمت في قراءة الكتاب وجدت فيلسوفا لا يستخدم العقل ولا أى مبدأ من مبادئ النظام، لكنه يلجأ إلى الهواء، والأثير، والماء وأشياء أخرى غريبة. ولذلك خُيِّل إليّ أن حالته تشبه حالة رجل يقول: إن سقراط في كل ما يعمله يعمل حساب العقل، ثم يأتي بعد ذلك ليقول وهو يفسر تفصيلات السلوك: إنني جالس الآن هنا لأن جسمي يتكون من عظام وعضلات. وإن العظام صلبة، وإن لها مفاصل تبعدها بعضها عن بعض. أما العضلات التي يمكن لها أن تتوتر وتسترخي فإنها تلتف حول العظام باللحم والجلد الذى يضم هذه جميعاً. وهكذا فإن العظام عندما تتحرك والعضلات في استرخائها وتوترها فإن ذلك يجعلني، على سبيل المثال، قادراً على ثني أطرافي الآن، وذلك هو السبب الذى يجعلني أجلس هنا في هذا الوضع المنحني... مهملا تقديم العلل الحقيقية ألا وهي أنه بعد أن رأى الاثينيون أنه من الأفضل أن أُدان، رأيت أنا من جانبي أنه من الأفضل كذلك أن أجلس هنا وأن أتحمل الحكم الذى أصدروه..» (١).

وتوضح هذه الفقرة التفرقة بين التفسير الغائي والتفسير الآلي، ويصف الأخير بأنه التفسير الأدنى، وليس التفسير «الصحيح» الذى يكمن في أغراض الاثينين، وفي غرض سقراط نفسه. وتقدم الرواية من منظور العضلات والمفاصل والعظام التي تفسر «لماذا يجلس سقراط في هذا الوضع المنحني» وذلك بالطبع تفسير آلي، وهو، إذا جاز لنا أن

(١) محاورة فيدون ٩٧جـ، د، هـ.

نستخدم الطابع البدائى لعلم الفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) هو بالضبط نوع التفسير الذى يوصف بأنه «علمى» كما يقول علماء الفسيولوجيا وعلماء النفس فى يومنا الراهن.

معنى ذلك أن كلمات سقراط تقدم لنا تحيزاً وميلاً نحو التفسير الغائى، ورفضا للتفسير الآلى. ولقد أظهر عصرنا الحديث، بتأثير العلم، ميلا لرفض الاتجاه الغائى وتحيزاً للآلى. ومادام هذان النوعان من التفسير، كما بينا فيما سبق ـ لا يتناقض الواحد منهما مع الآخر فإن كلا من التحيزين غير منصف. ومع ذلك فإن ما يقوله سقراط يبدو لى أنه يستحق اللوم بسبب الفكرة التى يقولها والتى يحاول عصرنا الحديث استبعادها تماما من مجال التفسير.

ونحن لا نعرف على وجه الدقة ما إذا كانت الفقرة التى اقتبسناها تمثل رأى سقراط نفسه أو رأى أفلاطون راوى سيرته. غير أن أفلاطون فى الفلسفة التى نُسلّم جميعا بأنها فلسفته يسود الباعث الغائى. فلو أننا وصلنا إلى أرقى درجات المعرفة ـ بل لو كان لدينا، فى الواقع، العلم بكل شئ ـ لكان علينا، فى رأيه أن نفهم كل شئ موجود فى الكون من منظور ما يسميه «مثال الخير». ويمكن أن نشرح ذلك بإيجاز:

نحن نقبل كوقائع فجة أن للمكان ثلاثة أبعاد، وأن هناك ثلاثة أنواع من الزوايا: حادة، قائمة، ومنفرجة. وأن هناك نوعين من الأعداد: الفردية والزوجية. وأن الطبيعة وبنية العالم هى بصفة عامة على نحو ما نجدها ونحن نسلّم بهذه الحقائق: لكن لماذا تكون على نحو ما هى عليه؟ لماذا يكون للمكان ثلاثة أبعاد وليس اثنان أو عشرون؟ (وليس المهم أن ما نعرف العدد الصحيح)، فافرض أننا اكتشفنا كأمر واقع أن للمكان ستة أبعاد، فلن يكون ذلك جوابنا عن سؤال أفلاطون فسوف يظل يتساءل لِمَ كان العدد ستة وليس سبعة أو سبعة عشر؟. بل المهم أنه أيا ما كان العدد فهى حقيقة فجة لم يقدّم لها تبريراً. فلماذا يكون هناك ثلاثة أنواع من الزوايا، ونوعان من الأعداد..؟ وباختصار لماذا يكون العالم على نحو ما هو عليه وليس على أى نحو آخر..؟ وفى استطاعة المرء أن يتساءل بنفس الطريقة: لماذا يغلى الماء فى درجة ١٠٠ مئوية ولا يغلى فى درجة أخرى؟ وهذا بالضبط هو نوع الأسئلة الذى تصفه الوضعية المنطقية بأنه لا معنى له.

غير أن أفلاطون كان يرى أنه يمكن الإجابة عنها لو أننا استطعنا أن نرى الأشياء من منظور «مثال الخير» فلابد أن يكون هناك مبرر أو علة تجعل كل شئ على ما هو عليه. لأنه ما لم تكن هناك علة Reason تجعل العالم على ما هو عليه فسوف يكون عالما غير معقول وهو ما لا يُسلّم به أفلاطون. غير أن علة الأشياء لا يمكن أن تكون أسبابا آلية. لأن السببية الآلية هي باستمرار واقعة فجة غير معقولة، هي مجرد واقعية تقول: إن كذا وكذا من درجات الحرارة تحدث الغليان، على حين أن درجات أخرى من الحرارة لا تفعل ذلك. فلابد أن تكمن المبررات أو الأسباب فى هذه الحالة، تكمن فى أغراض من نوع ما. فلابد أن تكون هناك ثلاثة أبعاد لا أربعة، لأنها فى التخطيط النهائى للأشياء ـ وهو تخطيط لا نفهمه -أن الأبعاد الثلاثة أفضل من الأربعة بالنسبة لمثال الخير كما يقول أفلاطون، فى حين أن الثلاثة لن تكون كذلك. وكل واقعة تفصيلية فى العالم تبدو لنا غير معقولة بمعنى «أنها توجد على ما هى عليه فحسب» لابد أن تكون هناك علة ومبرر لوجودها على هذا النحو، كما لابد أن تكمن العلة النهائية هى التى تخدم فى وجود غرض ما خير. فقد نقدّم أسبابا آلية للأشياء، وربما كانت هذه الأسباب مهمة وصحيحة، ومفيدة. لكنها فى النهاية لا تفسر شيئاً. فصحيح أن الماء يغلى فى درجة حرارة معينة، وربما أمكن تقديم تفسير آلى من هذا النوع عن طريق الجزئيات، والذرات، والألكترونات. غير أننا مهما سرنا فى هذا الطريق العلمى، فسوف نقول فى شئ من التفصيل، يقل أو يكثر، ماذا يحدث وليس لماذا يحدث. وسيظل العالم واقعة فجة توجد على نحو ما هى عليه دون تقديم أى مبرر أو علة لذلك. فالجزئيات والألكترونات تسلك بهذه الطريقة وليس بطريقة أخرى، فلو استطعنا أن نرى الغرض النهائى للأشياء، لو استطعنا أن نرى الأشياء فى ضوء «مثال الخير» فإننا بهذه الطريقة وحدها نستطيع أن نفهم العالم، وأن يكون واضحاً ومعقولاً. أما العالم الذى نراه بدون هذه الرؤية النهائية للخطة فلن يكون سوى كتلة من «الوقائع» غير المعقولة التى لا معنى لها.

وبالطبع لم يعترف أفلاطون نفسه أن لديه أية تفسيرات نهائية للعالم. فما يسميه أفلاطون «بالمعرفة الحقة» أو الصحيحة هى المثل الأعلى الذى يفوق البشر ولا يستطيع

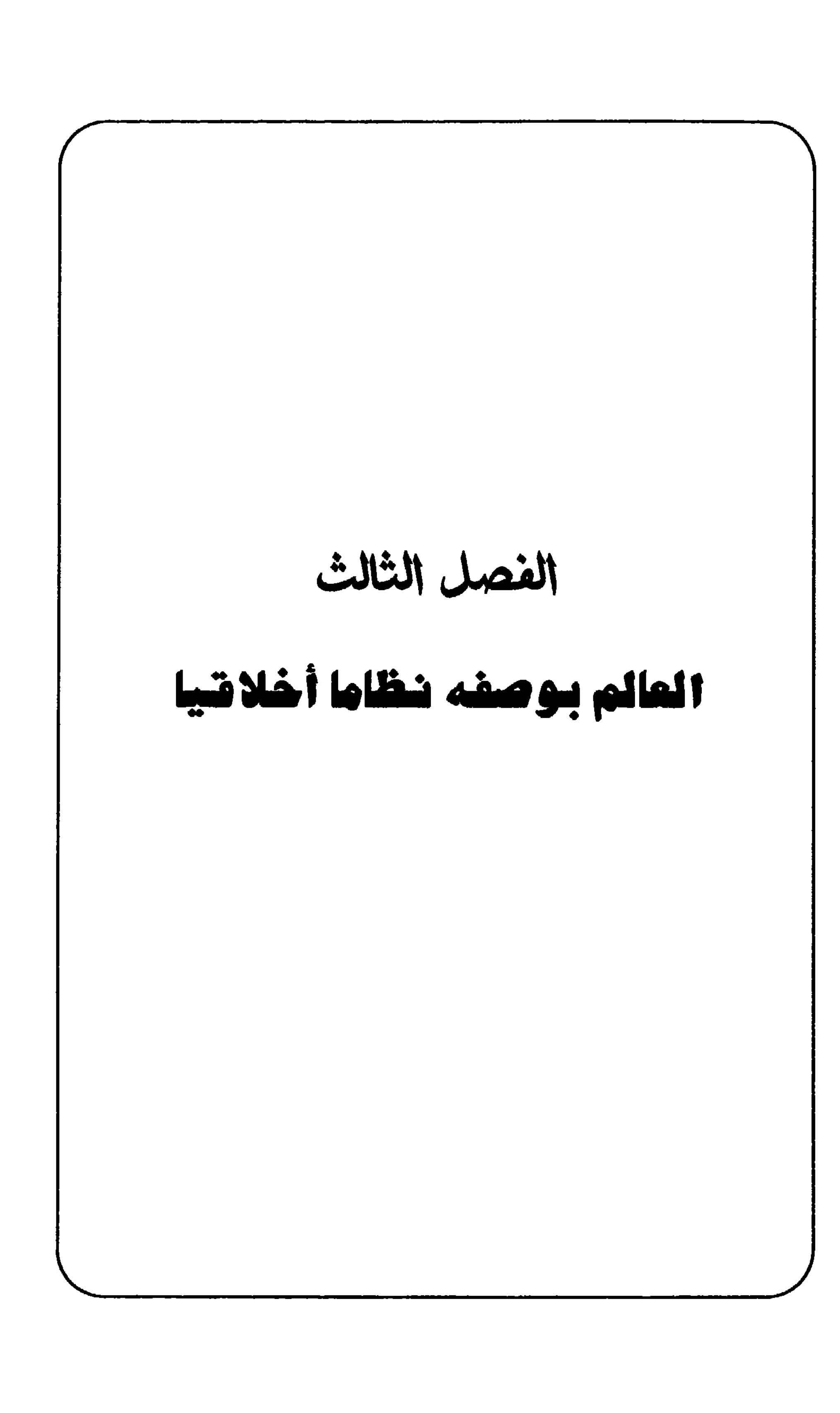
الموجود الفانى بلوغه. وإنما الله وحده هو الذى يملك مثل هذه المعرفة. ومع ذلك فإن على الفلسفة أن تكافح لبلوغ هذا المثل الأعلى. وعلى الرغم من أن المرء لا يستطيع بالعقل بلوغه فى حالته النقية الخالصة، فيبدو أن أفلاطون اعتقد أن الإنسان قد يستطيع أن يلمحه أو يُلقى عليه نظرة خاطفة عن طريق الأساطير والتشبيهات المجازية والتصويرات.

والقول بأن هناك خطةً أو غرضاً للأشياء هو أساساً جزء من النظرة الدينية للعالم سواء ارتبطت بالعقيدة التأليهية التى تقول بوجود إله أو آلهة أم لا. وحيثما وجدناها عرفنا أن النظرة الدينية تعمل. ولقد كان أفلاطون فيلسوفا متدينا بعمق، وتدهشنا كتابات أرسطو من حيث إنها أكثر برودة من كتابات أفلاطون، فالشعور الدينى أو الصوفى لا يتغلغل فيها بنفس القدر الذى نجده عند أستاذه، ففلسفته أكثر واقعية وأقل إلهاماً بالمقارنة بفلسفة أفلاطون، ولكنه مع ذلك، قد أخذ أيضا بوجهة نظر غائية عن العالم. ولن أقدم هنا أية تفصيلات عن الغائية عند أرسطو، فقد أكدت وجهة النظر التى نود عرضها على نحو كاف، وهى أن الإيمان بوجود غرضية كونية ليست من إبداع الديانة المسيحية وإنما هى تضرب بجذورها فى أعماق الماضى البعيد.

صحيح أنه كانت هناك أشكال كثيرة من الآلية فى الفلسفة اليونانية القديمة، فالفلاسفة الأول، والعلماء، من طاليس إلى أمباذ قليس كانوا يؤمنون بالآلية. وقل مثل ذلك فى فلسفة ديمقريطيس الذى كان معاصراً لسقراط، والذى صاغ نظرية مفصلة فى الذرة عن المادة. ولقد أثرت الآلية التى كانت عند اليونان فى العلم الحديث، لكن ما تشربته العصور أساساً من اليونان هو فكر أفلاطون وأرسطو وليس فكر ديمقريطيس وخلفائه من أتباع المذهب الآلى. وعلى الرغم من أن المذهب الآلى يوجد دائما فى أى تفكير بشرى متقدم، فإنه كان استعادة للأرومة الأصلية، فى الثقافة الغربية حتى ظهور العلم الحديث.

فالديانة المسيحية لم تبدأ ـ بل واصلت فحسب ـ الطابع الغائى فى تفكير العالم الغربى. ولا شك أن تفصيلات التخطيط الغائى المسيحى ليست هى نفسها تفصيلات أية فلسفة يونانية على الرغم من التأثير الهائل لكل من أفلاطون وأرسطو على اللاهوت المسيحى. غير أن رؤية أفلاطون لغرضية العالم فى صورة الخير تتلاءم تماما

مع التخطيط المسيحى لعالم خلقه إله خير وحكمةَ لأغراض معينة. والنتيجة التى تنبثق هى أن تصور العالم على أن له غرضاً، وأنه عالم تبدو فيه جميع الأحداث غير معقولة وغير واضحة، يجد له معنى فى ضوء الغرضية الكونية التى فيها يبدو الخليط المهوش من التفصيلات التى لا معنى لها فى الظاهر، وحتى كل ما يظهر من شر يمكن أن يراه المرء ـ لو استطاع أن يصل إلى الرؤية الآلهية ـ متناسباً مع التخطيط الضخم للأشياء، كما تجد معناه فى ضوء الكل ـ وذلك هو ما نستطيع أن نسميه ببساطة بالنظرة الغائية للعالم، وهى جزء من التراث العقلى، والروحى للرجل الغربى على مدى ألفين من السنين منذ عصر سقراط فى القرن الخامس قبل الميلاد، حتى العصور الحديثة تقريباً. أما ما حدث لهذه النظرة فى القرن السابع عشر، وما كان من تأثير الظهور المفاجئ للعلم عليها – بطرقه الآلية فى التفكير، فتلك مشكلة تنتمى إلى جزء متأخر من قصتنا.



الفصل الثالث

العالم بوصفه نظاما أخلاقيا



هناك، كما رأينا، ثلاث أفكار فلسفية أساسية ومركزية كانت متضمّنة فى فكر العالم الوسيط عن: صورة العالم ـ الله ثم غرضية العالم.، وأخيراً والعالم بوصفه نظاما أخلاقيا، ولقد ناقشنا فى الفصل الأول فكرتين: صورة العالم، والغرضية، وبقى أن نناقش الآن الفكرة الثالثة. وغرضى هنا، كما كان هناك، ليس هو التاريخ، فلن نحتاج إلى وثائق لتبيّن لنا أن إنسان العصور الوسطى كان يؤمن بأن العالم يمثل نظاماً أخلاقيا. فسوف يكون ذلك واضحا بمجرد ما نفهم ماذا تعنى هذه الفكرة. وكما حدث من قبل فسوف نهتم بمناقشة ماذا تعنى هذه الفكرة ومضامينها المنطقية والصعوبات أو المشكلات التى تكتنفها. فذلك هو السبيل لكى نفهم ـ إذا ما شئنا القيام بأية محاولة لسبر أغوار الحّيرات التى تواجه عصرنا الحاضر.

فما الذى نعنيه، إذن، عندما نقول: إن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً؟ لا جدال فى أن الفكرة، على نحو ما يعبر عنها بهذا الشكل، بالغة الغموض. ومع ذلك فلها أهمية بالغة فى التاريخ العقلى والروحى للجنس البشرى. وهى جزء من النظرة الدينية للعالم. وهى تتغلغل لا فى الديانة المسيحية فحسب، وإنما فى جميع الديانات الكبرى، وفى جميع الديانات التى تحمل طابع التأليه. وسوف يساعدنا فى هذه المرحلة أن نقدم قدراً ضئيلاً من الرطانة الفلسفية الحديثة. صحيح أن الرطانة ينبغى تجنبها كلما أمكن ذلك غير أنها مفيدة فى بعض الأحيان. لقد ذهب بعض الفلاسفة المحدثون إلى القول بأن «القيم الأخلاقية موضوعية»، فى حين ذهب بعضهم الآخر إلى أن «القيم الأخلاقية ذاتية». وسوف أذهب فى هذا الفصل إلى أن القول بأن «القيم موضوعية»، يتحد فى هوية واحدة من حيث المعنى بأن «العالم يمثل نظاماً أخلاقياً». ولو صّح ذلك فسوف يكون من الواضح أن النظرة القائلة بأن القيم ذاتية هى نفسها القول بأن العالم يخلو من أى نظام أخلاقى. وقد لا يكون واضحا ـ وربما كان علىّ أن أبرهن على ذلك ـ أن عبارة «أن القيم الأخلاقية موضوعية» تعنى نفس ما تعنيه عبارة «أن العالم نظام أخلاقى» لكنى فى اللحظة الحاضرة سوف أسلّم بذلك بلا برهان.

«الموضوعى» و«الذاتى» كلمتان ملتبستان إلى أقصى حد. وقد استخدمها مفكرون مختلفون، وربما نفس المفكرين فى سياق مختلف، لسوء الطالع بمعان مختلفة. ولهذا السبب سوف أبدأ بتقديم تعريفات تقريبية وسريعة لمعانى هذه الألفاظ على نحو ما

سوف أستخدمها هنا وطوال هذا الكتاب، وأنا أقول عن تعريفاتي: إنها «تقريبية» وسريعة لأنني لا أدعي تحديدها تحديداً دقيقاً. لكنها ستكون واضحة بما فيه الكفاية لإرشادنا في بحثنا، ومنعنا من السقوط في المغالطات التي تعود إلى التباس اللغة وغموضها.

إننا نطلق على أية قيمة صفة «الذاتية» لو كان وجودها يعتمد جزئيا أو كليا، على أية رغبات أو مشاعر أو آراء بشرية أو أية حالات ذهنية أخرى. وسوف تكون أية قيمة موضوعية هي عكس ذلك، أعني أنها ستكون قيمة لا تعتمد على أية رغبات أو مشاعر بشرية أو أية حالة ذهنية أخرى.

وهناك بالطبع أنواع مختلفة من القيم، فنحن ننسب القيمة إلى أي شيء نستطيع أن نقول عنه: إنه خير بأي معنى أو أية صفة ترادف صفة الخير. وفي استطاعتنا أن نقول: إننا ننسب للشيء «اللا ـ قيمة» عندما نقول: إنه «سيئ» بأي معنى من المعاني. ونحن بالقطع نستخدم كلمات أو صفات مثل «الخير» و«الشر» أو «السيىء»، بمعان مختلفة نستطيع أن نميز منها ثلاثة على جانب كبير من الأهمية. فلو وصفنا لوحة أو صورة أو قصيدة من الشعر بأنها «خيّر» أو «شر»، «جميلة» أو «قبيحة» ،فإننا في العادة نتحدث عن قيمة جمالية. ولو قلنا عن إنسان إنه خيّر أو شرير أو عن سلوك بأنه صواب أو خطأ، فإننا في العادة نتحدث عن قيمة أخلاقية، ولو قلنا عن سيارة أو منزل أو قلم أو كاتب على الآلة الكاتبة إنه خير أو شر فإننا نشير، بصفة عامة، إلى ما نسميه نافع أو مفيد وتلك قيمة اقتصادية.

وفي استطاعتنا أن نوضح معنى كلمات «الذاتي» و«الموضوعي» بسهولة أكثر بالإشارة إلى القيم الاقتصادية، لأنه لا يوجد إنسان، في تصوري، يمكن أن يجادل في أن القيم الاقتصادية ذاتية طبقا للتعريف الذي قدمته فيما سبق. فلن تكون للسيارة أو المنزل أية قيمة اقتصادية أو نفعية على الإطلاق إذا لم تكن هناك موجودات بشرية ترغب في هذه الأشياء. وفضلا عن ذلك فكلما رغبت فيها الموجودات البشرية عظمت قيمتها الاقتصادية وازدادت. وعندما تقل الرغبة تهبط قيمتها الاقتصادية، فقوة الرغبات البشرية نحو موضوع ما، وعدد الناس الذين يرغبونه ـ وهو ما يسميه علماء الاقتصاد بالحاجة ـ هما أحد العوامل التي يعتمد عليها ما يسمى بقانون العرض والطلب ـ

والعامل الآخر هو بالطبع العرض. وذلك كله يوضح أن القيم الاقتصادية تعتمد فى وجودها على رغبات البشر ومشاعرهم وآرائهم. وهى من ثم ـ طبقا لتعريفنا قيم ذاتية.

وهناك قيمة أخرى من الواضح أنها ذاتية سواء قلنا عنها هى الأخرى: قيمة اقتصادية أو أطلقنا عليها اسما آخر، وهى المذاق الطيب وغير الطيب للطعام فلو قال رجل: «الكفيار لذيذ الطعم» فإنه لا ينسب بذلك أية صفة موضوعية للكفيار (وهو نوع من البطارخ). على نحو ما يصف وزنه أو خصائصه الكيميائية، لأن عبارته لا تعنى أكثر من قوله: «أنا أحب الكفيار»، ومن ثم فإن عبارته تصف فى الواقع مشاعره أو ما يفضله ولا تصف أية سمة خاصة للكفيار. ومن الواضح، إذن، أن الكفيار لا يكون لذيذاً ما لم يحبه شخص ما، أى أنه «لذيذ الطعم» اعتماداً على رغبات البشر، ومن ثم فتلك صفة ذاتية. وهناك نتيجة أخرى تنتج عن ذلك: فلو قال قائل «الكفيار لذيذ الطعم» وقال شخص آخر «إنه كريه» فإن أحدهما لا يناقض الآخر على نحو ما يحدث عندما ينسبان إليه خصائص كيمائية متعارضة لأن الأول لا يقول سوى: «أنا أحب الكفيار»، بينما يقول الثانى: «أنا لا أحبه» وقد تكون كل عبارة منهما صحيحة بالنسبة لصاحبها.

مادمنا قد سّلمنا بأن القيم الاقتصادية ذاتية فقد يوحى ذلك بالقول بأن كل أنواع القيم تشبهها من هذه الزاوية. ودعنا الآن نطرح هذه المشكلة فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية والجمالية، وإن كنا لسنا معنيين على نحو مباشر فى هذا الكتاب بالقيم الجمالية لكننا سنجد أنه من المفيد أن نعرض لها أيضا إلى حد ما فى هذا الفصل. لقد ذهب عدد كبير من الفلاسفة فى العصر الحديث، وفى يومنا الراهن إلى أن القيم الأخلاقية والجمالية معاً لابد أن تكون ذاتية كالقيم الاقتصادية. انظر إلى الفقرة الآتية التى تشير إلى القيم الأخلاقية والتى كتبها الفيلسوف الإنجليزى توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٩٧٩) والذى كان معاصراً لجاليليو.

«كل إنسان، من جانبه، يسمى ما يسّره ويبهجه خيراً، وما يحزنه شراً، وبمقدار ما يختلف كل إنسان عن غيره فى التكوين، فإنه يختلف عنه أيضا فيما يتعلق بالتفرقة العامة بين الخير والشر. فليس هناك ما يسمى بالخير المطلق منظورا إليه بغير علاقة بأحد... فنحن نطلق كلمة «الخير» أو «الشر» على الأشياء التى تسرنا أو تحزننا..».

تلك عبارة من أقدم العبارات في الفلسفة الحديثة التي تعبر عن وجهة النظر التي تقول: إن القيم الأخلاقية ذاتية. لأنها تجعل الخير والشر معتمدين على مشاعر الناس باللذة والألم، ومن ثم فهي نظرية ذاتية حسب تعريفنا السابق. ومثل هذه الفقرة لا تتفق بتاتاً مع فكر العصر الوسيط، وتُعد علامة على التغير الثوري في مناخ الفكر الأوربي: فالذاتية الأخلاقية هي سمة من سمات العقل الحديث وكانت غائبة ـ بصفة عامة ـ عن العقل في العصر الوسيط. فقد حدث شيء ما في الحقبة، ولنقل من القرن الثالث عشر حتى عصر هوبز (القرن السابع عشر) أدى إلى هذا التغير. وسوف نناقش فيما بعد ماذا كان هذا الشيء. وحسبنا أن نلاحظ الآن أن الرأي الذي عبّر عنه هوبز، أو شيء يشبهه تماما، قد أصبح شائعاً في العالم الحديث.

صحيح أنه لا أحد تقريباً في الوقت الراهن يؤمن بالنظرة الفجة للذاتية كالتي عبّر عنها هوبز في الفقرة السابقة. وهي فجة لأنها تنطوي على تفرقة بين الخير والشر تعتمد على ما يحب الإنسان **الفرد** وما يكره. ولو أخذنا بهذه النظرة حرفياً لنتج عن ذلك أنه لو أحب إنسان شيئاً ما استطاع أبداً أن يُطلق عليه صفة الخير أو الشر. وليس الأمر على هذا النحو. فنحن جميعاً كثيرا ما نسلّم بأننا نحب الشيء والذي يقدم لنا لذة أو متعة رغم أنه قد يكون خطأ من الناحية الأخلاقية. وقد نسمي النظرة التي طرحها هوبز في الفقرة السابقة ـ ربما بغير اهتمام – باسم النزعة **الذاتية الفردية**. وطبقا لأحدث صور المذهب الذاتي في الأخلاق الذي ينتشر الآن، فإن الخير والشر، والصواب والخطأ ليست بالنسبة للفرد المفرد، بل للثقافات والحضارات أو لمجموعات اجتماعية واسعة. لقد كتب هوبز هنا كما لو كان يعتقد أن «ما يسر» كل فرد هو ما يعتبره الفرد خيراً، في حين أن وجهة النظر النمطية السائدة هي أن معيار الصواب والخطأ في أي مجتمع أو ثقافة هو بالأحرى «ما يسر» المجتمع أو الثقافة ككل، أنه رغبات أو مشاعر المجموعة. وربما كان ذلك يعني رغبات ومشاعر الغالبية العظمى من الجماعة التي تضع معيار الجماعة ككل، ومعيار الأفراد الذين يكونون هذه الجماعة. ويمكن أن نسمي هذه النظرة بالذاتية الجماعية، كتمييز لها عن الذاتية الفردية عند هوبز. لكن علينا أن نلاحظ أن النظرتين تندرجان ضمن تعريفنا للنظرة الذاتية في القيم الأخلاقية. إذ في الحالتين تعتمد القيم الأخلاقية على «رغبات البشر ومشاعرهم وآرائهم».

أما القول بأنه حدث تغير جذرى للفكر الأوربى فى موضوع القيم الأخلاقية منذ عصر هوبز، فذلك ما قد لاحظناه. ولقد لاحظنا أيضا أن هوبز كان معاصراً لجاليليو. وفضلا عن ذلك فقد قامت فلسفة هوبز، بصفة عامة، على العلم الجديد فى عصره، الذى يعّبر عن وجهة نظر عن العالم أوحت بها للفلاسفة أعمال العلماء. وقد يبدومن الصعب أن نكتشف لأول وهلة أية رابطة بين علم الطبيعة عند جاليليو، وكبلر، ونيوتن، وتغير النظرة عن طبيعة القيم الأخلاقية. فقد حصر علماء القرن السابع عشر عملهم فى البحث فى خصائص المادة، وفى الجانب الأعظم منه فى علم الفلك والميكانيكا. فما هى الآثار المحتملة لعلم الفلك وعلم الطبيعة على الأخلاق؟ وما الفارق الذى يعود على أية نظرية أخلاقية ما إذا كانت الشمس هى التى تدور حول الأرض أو أن الأرض هى التى تدور حول الشمس، أو ما إذا كانت المحاور التى تدور عليها الكواكب دائرية أو أهليلجية، أو ما إذا كانت قوانين الحركة وسقوط الأجسام هى تلك التى أخذ بها أرسطو أو قدّمها جاليليو؟ ومع لك فسوف نجد ـ عندما نصل إلى مناقشة المشكلةـ أن العلم الجديد هو السبب الأساسى والنهائى لهذا التغير الجذرى للآراء من الموضوعية الأخلاقية إلى الذاتية التى نناقشها الآن.

على الرغم من أن الذاتية الأخلاقية، فى هذه الصورة أو تلك، قد أصبحت هى الرأى المنتشر بين المثقفين فى عصرنا، فإنها ليست على الإطلاق الرأى المقبول على نحو كلى شامل. فلقد كان هناك طوال الحقبة الحديثة «ولايزال» بعض المفكرين اللامعين المتميزين الذين جحدوها، وقبلوا شكلا ما من أشكال الإيمان بموضوعية القيم الأخلاقية. وماذا يعنى ذلك؟. علينا أن نذّكر أنفسنا بتعريفنا السابق: الموضوعية الأخلاقية هى النظر إلى القيم الأخلاقية على أنها لا تعتمد على رغبات البشر، ومشاعرهم وآرائهم. أو أية حالة ذهنية أخرى. غير أن ذلك ليس سوى عبارة سلبية. فهى لا تخبرنا إلا بما لا تعتمد عليه القيم الأخلاقية. وقد نتساءل فى هذه المرحلة على أى شيء إذن تعتمد القيم الأخلاقية فى نظر الموضوعيين الأخلاقيين؟ وربما كانت الإجابة المبدئية هى أن أية نظرة تذهب إلى أن القيم الأخلاقية تعتمد على أى شيء لا يكون جزءا من الذهن البشرى بل يكون شيئاً نتحدث عنه، عادة، على أنه خارج الذهن البشرى، سوف يكون صورة من صور الموضوعية. وأحد أبسط أنواع الموضوعية

هى القول بأن الخير والشر يعتمدان على «إرادة الله» وهكذا لا يُعَرف الخير بأنه ـ كما ذهب هوبز ـ ما يسر الإنسان، بل ما يسر الله. وذلك موقف مستقل عن أية حالة ذهنية للإنسان. ولابد أن يكون ذلك الموقف ـ طبقا لتعريفنا السابق ـ موقفاً موضوعياً بالنسبة للأخلاق. لكن هناك كثيراً من الأشكال الأخرى للموضوعية، أكثر تهذيباً وأقل سذاجة، وهي قد تختلف بعضها عن البعض في مواقفها الإيجابية بصدد ما تعتمد عليه القيم الأخلاقية. لكن هذه الأشكال كلها تتفق على الشرط السلبى وهو أن القيم الأخلاقية لا تعتمد على سيكولوجيا الإنسان فحسب.

دعنا ننظر في بعض الأسباب التى جعلت كثيراً من الفلاسفة يعتقدون أن القيم الأخلاقية لا يمكن أن تكون ذاتية. لقد رأينا أن هناك تسليماً بأن القيم الاقتصادية ذاتية، وأنه من ثمّ ومن الطبيعى، ومن المقبول، أن القيم الأخلاقية والجمالية تشبهها من هذه الزاوية. والواقع أن ذلك ربما كان من بين الأسباب التى جعلت الناس بسهولة يعتقدون أنه لابد أن تكون القيم الأخلاقيةوالجمالية ذاتية. غير أنه ينبغى علينا أن نلاحظ في المقام الأول أن ذلك ليس نتيجة تنبع مباشرة من القيم الاقتصادية الذاتية. فقد يكون هناك فروق هامة بين القيم الاقتصادية من ناحية والقيم الاخلاقية والجمالية من ناحية أخرى. فقد يقول بعض الناس– مثلا– ان القيم الجمالية والأخلاقية هى بطبيعتها «روحية» بطريقة ما، في حين أن القيم الاقتصادية «مادية» .وأن الأولى تتعلق بأشياء "رفيعة"بينما ترتبط الثانية بأمور"دنيا" . ومن الصعب جداً أن نقول ماذا يعنى ذلك، أو أن للتفرقة أى أساس حقيقى. لكن من المحتمل، على الأقل، أن نشير إلى بعض الفروق الأصيلة. وعلى أية حال فقد لاحظنا أنه على حين أن البشر وحدهم، فيما يظهر، الذين يملكون المشاعر الأخلاقية ـ سواء أكان ذلك يصدق أيضا على المشاعر الجمالية أم يبدو أن هناك قليلا من الشك فيه–فقد نقول عن الحيوانات إنّ لديها، بمعنى ما ، أو أنها على وعى بالقيم الاقتصادية. فهى تعلم مثلا قيمة أشياء كالطعام والمأوى وما إلى ذلك. وهذه الأفكار الغامضة لا تبرهن،بالطبع، إلا على أقل القليل. وكل ما نستطيع أن نقوله هو أنه ربما كان هناك فارق هام بين القيم الاقتصادية من ناحية والقيم الأخلاقية والجمالية من ناحية أخرى– رغم أننا عاجزون عن بيان ماهو– ،هو ما يحمينا من التسرع في الزعم بأن كل ما يصدق على القيم الاقتصادية

لابد بالضرورة ان يصدق على القيم الأخلاقية والجمالية. لكن لابد لنا أن نحاول أن نرى ما إذا كانت هناك حجج أفضل من تلك التى ساقها بعض الفلاسفة فى شكهم أن تكون القيم الأخلاقية ذاتية. وسوف نجد ان هناك حججاً افضل لكن ولا حجة منها يمكن أن نقول إنها حاسمة، وذلك هو السبب فى أنه لايزال هناك اختلاف فى الرأى حول هذا الموضوع.

لقد أشار أولئك الذى رفضوا النزعة الذاتية فى موضوعات الأخلاق والجمال-الى أن النظرية الذاتية تنطوى على ثلاثة أشياء ليس من الصواب، فيما يبدو ، أن نقول أنها قيم أخلاقية أو جمالية:

أولا: لو كانت قيمة الشيء ذاتية لكان معنى ذلك أنّ الحكم بأن ذلك الشيء له قيمة أولا، مسألة ترجع إلى الذوق لا أكثر ولا أقل. وهذا واضح بصفة خاصة فى حالة الذاتية الفردية، فمن الواضح أن القول بأن الكفيار لذيذ الطعم أم لا مسألة مذاق شخصى.فهو لذيذ"عند شخص" كريه" عند آخر. ولو أخذنا بنظرية هوبز فى الأخلاق، لكان علينا أن نقول أن الحكم بأن القتل صواب أو خطأ هو مجرد مسألة ذوق شخصى فهو صواب اذا كنت تحبه وخطأ إذا كنت تكرهه. لكن من الصواب ايضا أن نقول أن ذلك كله تجنبته- أو على الأقل خففت منه- نظرية الذاتية الجماعية. فالحكم بأن القتل صواب أو خطأ لن يعتمد على الذوق الشخصى، وأن ظلّ مجرد ذوق أيضا للجماعات الاجتماعية.

ثانيا: تتضمن الذاتية القول بأن أى حكم قيمى لا هو صادق ولا كاذب، فالقول بأن الكفيار لذيذ الطعم ليس عبارة صادقة ولا كاذبة. لأنها لا تعنى سوى القول «أنا أحب الكفيار» وقد تكون هذه عبارة صادقة بالنسبة لى، وعندئذ، فهى لا تخبرنا بأى شيء عن الصدق والكذب بالنسبة للكفيار. وسوف يصدق ذلك ايضا على أحكام القيم الأخلاقية والجمالية طالما كانت هذه القيم ذاتية. واذا ما قلنا " القتل عمل شرير" فليست هذه فى الواقع عبارة عن القتل على الاطلاق وهى لا تخبرنا بشيء عن صدقه أو كذبه، رغم أنها قد تتضمن شيئا صادقا أو كاذباً بالنسبة لنا أو للجماعة التى تنتمى إليها.

ثالثا: المضمون الثالث للنزعة الذاتية هو أنه لو صحّت فلن يكون فى استطاعتنا إدارة أى مناقشة عقلية عن الموضوعات الأخلاقية والجمالية. كما أنه لن يكون هناك

شيء اسمه التربية الأخلاقية أو الجمالية. فلو أخذنا بالنظرية الذاتية عند هوبز، فلن يكون هناك معنى لقولنا إن الشئ خير أو شر، أو أن يكون الفعل صوابا أم خطأ لأن ما يكونه الشيء يتوقف على الذوق الشخصي لكل فرد. لكن لا تنتج مثل هذه النتيجة الفجة من الذاتية الجماعية. فقد يكون هناك- عند هذه النظرية- اختلاف حاد وحقيقي في رأى فردين حول مسألة أخلاقية وقد يكون من الأوفق لهما الاتفاق. فلو قال أحدهم "س خير" بينما قال الآخر" س شر " فقد يعني ذلك أن الأول يقول: ان مجموعتنا الاجتماعية تحب س"بينما يقول الآخر" ان مجموعتنا الاجتماعية تكره س" ومن الممكن أن نناقش مناقشة عقلية أياً من هذين الرأيين صادق. وفضلا عن ذلك فبناء على هذه النظرية يمكن أن يكون هناك شيء كالتربية الأخلاقية، بمعنى ما من المعاني طالما أنه ستكون هناك ضرورة أن نعلم النشء مبادئ الأخلاق التي تفضلها المجموعة الاجتماعية التي ينتمي إليها. لكن لايزال من الممكن أن نقول أنه لا يمكن أن تكون هناك مناقشة عقلية بين"مجموعتين اجتماعيتين" حول المشكلات الأخلاقية، ولا أن تقوم جماعة بالتربية الأخلاقية لجماعة أخرى. فلو أن الجماعة التي أنتمي اليها استهجنت " الرق "مثلا، فإن ذلك يعني فحسب أن جماعتي تكره الرق. ولو أن مجموعة اجتماعية أخرى استحسنت الرق فان ذلك لا يعني سوى أنها تحبه. وهكذا تقف الجماعتان تعارض كل منها الأخرى بنفس الطريقة التي يقف فيها الفردان اللذان يحب أحدهما الكفيار ويكرهه الآخر. ولن يكون للنقاش بينهما أي معنى ، لأن كل مجموعة على حق بناء على ذوقها.

والحجة الرئيسية للذاتيين الأخلاقيين- رغم المضامين الثلاثة للنظرية الذاتية عن القيم وهي أن القيم مسألة ذوق فحسب، وأن أحكام القيمة لا هي صادقة ولا كاذبة، وأنه ليس ثمة مناقشة ممكنة لها- تصدق تماما على القيم الاقتصادية، وعلى مشكلات تدور حول مذاق الطعام أهو لذيذ أم لا. وهي كلها لايمكن قبولها لو أننا طبقناها على القيم الأخلاقية والجمالية، فسوف نجد إذا ماحاولنا تطبيقها على هذه القيم، إننا مضطرون إلى الوصول إلى نتائج تؤذي-بل حتى تثير- مشاعر الناس الأخلاقية والجمالية. ولقد قيل انّ النظرية الأخلاقية التي تجرح مشاعر الناس الأخلاقية لايمكن أن تكون نظرية صادقة أو صحيحة: وسوف يصدق الشيء نفسه على النظرية الجمالية.

وربما كانت المسألة أقوى فى حالة القيم الأخلاقية، عنها فى حالة القيم الجمالية. وسوف نتناول أولاً الحالة الأضعف:.

لاشك أن هناك قدرا كبيرا من التفاوت، فى الأحكام المختلفة على موضوعات الفن، مما يمكن أن نسميه" مجرد" ذوق شخصى.فقد يفضل ناقد شعر الشاعر" شللر" بينما يفضل آخر شعر" كيتس".وقد يستمتع محب للموسيقى بموسيقى" بيتهوفن"أكثر من"موتسارت" بينما يفضل الآخر العكس.وقد نكون فى أمثال هذه الحالات على استعداد للاعتراف بأن اختلاف الأذواق أمر مشروع.فلا نصر على أن رأينا هو الصواب والرأى الآخر خاطئ، حتى لو ظننا أن الإحساس الجمالى عند الناقد الذى يختلف عنا احساس فاشل. فقد نعتقد أنه أفلتت من إدراكه بعض الصفات الجمالية .لأننا نُسلِّم، من جانبنا، بأنه فى الامكان ان نعجز عن إدراك بعض الصفات الجمالية التى يركز هو عليها، ومن هنا فاننا لانصر دجماطيقيا على رأينا الخاص، وقد نكتفى بالقول بأن الاختلاف هو مسألة ذوق شخصى، طالما أننا نميل إلى الظن بإخفاق الإدراك عند شخص أو شخص آخر أو هما معاً.لكن مادامت المسألة لايمكن حسمها، فيما يبدو، فإننا نترك الأمركما هو طواعية.ونسقط الحجج حول عبارة مؤدبة وملتبسة الدلالة مثل "اختلاف الأذواق". لكن لو أن إنسانا فضل شعر «ادجارجست» أو مسز هيمانز « Mes Hemams على شعر ملتون ، فإن الأمر يكون مختلفاً. إذ سنكون على يقين من أنه أعمى من الناحية الجمالية. ونحن عادة لا نستخدم كلمات مثل"خطأ" ، "وغير صحيح". و" غير صادق" و"مخطئ" بل نفضل أن نصفه بأن" ذوقه سيىء"لكن كلمة سيىء تحمل فى مضمونها معنى" الخطأ" ، فهناك مضمون ما من الحقيقة الموضوعية فى داخل الحكم القيمى الذى يعارض حكمه. وكلمة"ذوق"لا تعنى هنا نفس ما تعنيه فى عبارة "أنها مجرد مسألة ذوق شخصى".فلو أن شيئاً ما كان مجرد مسألة ذوق شخصى، فإن مضمونه يعنى أن ذوق شخص ما سيكون" خيراً "كذوق الشخص الآخر ولن يكون ثمة تساؤل عن صواب أو رأى خطأ. لكنك عندما تتهم شخصاً ما بأن " ذوقه سيئ" فى الفن، فإن ذلك يعنى أنه يوجد رأى صواب ورأى خطأ. أو على الأقل أن هناك رأيا أفضل من رأى. وذلك يعنى أن المسألة"ليست"مجرد اختلاف فى

الذوق الشخصى، وانما هى بالأحرى مسألة قيم صحيحة وقيم فاسدة. وبالتالى يمكن مناقشتها. لكنك لن تجد عاقلاً يناقش بجدية ما إذا كان طعام الكفيار ألذ طعما من المحار. فى حين أن النقاد يناقشون بالفعل قيمة العمل الفنى. إذ من الواضح أنهم ينظرون إلى اختلاف الحجج على أنها شيء أكثر من مجرد الذوق الشخصى.

وقد يسأل سائل: ماهو أسلوب أو طريقة مثل هذا النقاش؟ وكيف يأمل أحد الأطراف فى إقناع الآخر؟ وكيف يمكن أن يدخل أى إنسان فى مثل هذا النقاش لاثبات موقفه أو للبرهنة عليه؟. وما هى الوقائع الملاحظة التى يمكن أن يلجأ اليها؟ لو تنازع شخصان فى مسألة هل الأرض كروية أم مسطحة فإن هناك وقائع محددة يمكن ملاحظتها لحسم المسألة. لكن من المؤكد أنه لا توجد مثل هذه الاجراءات حين تكون المسألة عن قيمة جمالية لعمل فنى. وما لم تكن هناك طريقة يمكن تصورها لفض مثل هذا النزاع فلن تكون هناك وقائع يمكن ملاحظتها تدعم هذا الجانب وترجحه أكثر من الجانب الآخر، ومن المؤكد أن علينا الاعتراف بأن المسألة ليست مسألة ذوق شخصى يكون النقاش فيها بغير معنى أو بعبارة أخرى أن هذه القيمة ذاتية.

غير أن النقاد يتجادلون بالفعل فى مثل هذه الأمور، ولا ينظر إلى مناقشاتهم-لاهم أنفسهم ولا غيرهم من الناس- على أنها بغير معنى، كما هى الحال فى الجدال حول الكفيار والمحار.ومن ثم فلابد أن يكون هناك منهج أو طريقة تمكننا من حيث المبدأ من حسم النزاع رغم أننا قد نفشل فى حالات جزئية. وهذا هو، فى رأيى، ما يحدث عادة فكل جانب يعتقد أن الجانب الآخر فشل فى إدراك بعض القيمة أو" اللا- قيمة" التى يمكن إدراكها فى العمل الفنى. فهو يفترض- أو هذا ما يأمله على الأقل- أن يكون عند خصمه الحس الجمالى المطلوب لإدراك القيمة لكنه - بطريقة ما- أخطأ فى إدراكها ، ولهذا فهو يحاول أن يشرحها له، ويوجه انتباهه إلى خاصية فى العمل الفنى يعتقد أنها أفلتت منه، ومن الضرورى أن يلاحظها. وقد ينجح وفى هذه الحالة تُحسم القضية، لكنه قد يفشل لأحد سببين: فقد يكون لدى خصمه، الحس الجمالى المطلوب لإدراك القيمة موضع المناقشة، لكن عملية إظهارها قد تكون عملية غير موفقة: أو أن

يكون لا يملك هذا الحس المطلوب أو لديه عمى فى إدراك الجمال. والافتراض السابق فى النقاش، فى الحالتين، الذى يجعل الحجج عقليا وليس بغير معنى هو : إما أن تكون هناك قيمة يمكن ادراكها أولا تكون. ويترتب على ذلك أن يكون هناك رأى صواب ورأى خطأ فى الموضوع. وذلك يتناقض مع النزعة الذاتية الجمالية.

وتؤدى إمكانية تربية الادراك الجمالى إلى النتيجة نفسها.فالطالب يأمل أن يتعلم ما هى القيمة الحقيقية، وما هى القيم الفاسدة فى الفن لكن إذا ما قلنا أنَّ جميع المسائل الجمالية ليست أكثر من ذوق شخصى، فسوف يترتب عليه أن يكون رأى أجهل الطلاب بالأعمال الفنية سليم مثله مثل الفنان المحنك أو ناقد الفن. فلمَ نرهق أنفسنا ، إذن، فى عملية شاقة نسميها التربيةالفنية؟!

لكن لا تُعَد أى من هذه الحجج ضد الذاتية الجمالية حاسمة، فقد كانت الذاتية المطورّة على وعى بها واعتقدت أن لديها ردوداً مقنعة عليها. ولن أناقش فى الوقت الحالى هذه الردود لأن هدفى الآن ليس حل مشكلة الموضوعية والذاتية فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية والجمالية بل فقط أن أعرضها أمام القارئ كمشكلة وأن أبيّن صعوبتها. فالحجج التى سقناها الآن تواً ضد الذاتية الجمالية فى الفن ليست حاسمة، لكن من ناحية أخرى لا يمكن أبدا إهمالها. فلدى أنصار الموضوعية- على الأقل- موقف يمكن مناقشته والدفاع عنه. وقد يكون رأيهم فى النهاية خطأ، لكن لايمكن رفضه والنظر إليه على أنه أحمق. فقد رأينا على الأقل أنه لايمكن القول بأنه لما كان من الواضح أن القيم الاقتصادية ذاتية، فلابد بالضرورة أن تكون القيم الاخلاقية والجمالية ذاتية أيضا. كما رأينا أن مثل هذا القول تكتنفه صعوبات كثيرة لا تظهر فى حالة القيم الاقتصادية. والحقيقة فى هذا الموضوع، أيا كانت هى بالقطع غامضة وليست واضحة، ويصعب جداً اكتشافها.ونفس الحجج بالضبط التى اثيرت ضد الذاتية الجمالية تثار ضد الذاتية الأخلاقية وإنْ كنتُ أعتقد أنها فى هذه الحالة بحجم أقوى.فهل المشكلات الأخلاقية مجرد مسألة ذوق فردى أو جماعى؟ لكى نفحص ذلك سوف نتناول حالة صارخة لأن المبادئ المتضمنة فى الحالة الصارخة سوف تظهر بقوة. إفرض أن هناك شخصاً هو بطبيعته قاس وسادى وأنه يستمتع بدفن الأطفال

أحياء، اننا بالطبع ندين متعته هذه على أنها انتهاك أخلاقى. لكن أيمكن لنا أن نقول انّ مثل هذا الحكم ليس سوى مسألة ذوق؟، من الواضح أن ذلك هو مالابد أن يقوله "توماس هوبز" طبقا للفقرة التى سبق أن اقتبسناها من نصوصه، على الرغم من أننا على يقين من أن هوبز لم يقل ذلك فعلا. فلو كان دفن الأطفال أحياء يسر الشخص ويمتعه فهو عمل خيرعلى أساس فقرة هوبز السالفة، ولو أنه آلمه فهو شر. ورأى الفرد ليس أفضل ولا أصدق من رأى الآخر. انّ نمط الذاتية الفردية عند هوبز، كما أشرت من قبل، لا يأخذ بها الآن، فيما أعلم، أحد من الفلاسفة. بل انهم يأخذون الآن بالذاتية الجماعية، ولذلك دعنا نناقش المشكلة من هذه الزاوية: لاشك أن دفن الأطفال أحياء سوف يدان إدانة كلية فى ثقافتنا. لكن إفرض أن بعض علماء الانتروبولوجيا اكتشف ثقافة أخرى تنظر إلى هذه الأفعال على أنها تستحق أعلى درجات المكافأة والتقدير. أيمكن لنا فى هذه الحالة أن نُسلّم بأن المشكلة الأخلاقية ليست سوى مجرد ذوق للجماعة، وأن المعيار الأخلاقى لهذه الثقافة الأخرى ليس شريراً ولا سيئا ولا أدنى من معيارنا وانما هو يختلف عن معيارنا فحسب؟ الا تتمرد الحاسة الخلقية عند أى انسان مرهف وتثور على مثل هذا التفسير؟! لكن لوصّح ذلك فكيف يمكن لنا أن نُسلّم بالنزعة الذاتية؟

وواقعة أن المثل الذى سقناه عن دفن الأطفال وهم أحياء والاستمتاع بذلك، مثال صارخ أو متطرف، بل ربما غير معقول، لا يمثل أى فرق بالنسبة للحجة ولا يؤثر عليها. فلابد لنا ان نشعر بنفس الشعور– وإنْ كان أقل قوة– لو اخترنا مثلا أضعف،فلا يمكن لنا أن نسلم بأن السرقة أو الكذب هى أمور حسنة(أو خير) فقط لأن شخصاً ما أو جماعة من الأشخاص يحبونها أو يستحسنونها. ولا يمكن لنا أن نسلم أن المشكلات الأخلاقية هى مجرد أذواق فحسب، وأن جميع الآراء التى قيلت عنها صادقة بالتساوى، وأن جميع المناقشات حولها لامعنى لها.

مرة أخرى قد لا تكون الحجج حاسمة لأن أنصار الذاتية قد يكون لديهم جواب جاهز، لكن ذلك لا يمنعنا من الشعور بأنه لابد أن يكون هناك خطأ ما فى نظرية الأخلاق التى تثير الضمير، وأن عبء البرهان، على الأقل، يقع على عاتق أنصار الذاتية، فيما يبدو، وهو عبء ثقيل.

افرض أننا سلّمنا إذن بأن الذاتية الأخلاقية- سواء أكانت صادقة أم لا على نحو نهائي- هي على الأقل وجهة نظر تستحق أن يقال عنها شيء ما. وربما كان علينا أن نستمر فنتساءل ما هو نوع النظرية عن طبيعة القيم الأخلاقية سوف يتسق معها. إن عبارة طبيعة القيم الأخلاقية تحتاج إلى تفسير، فلنتأمل مرة أخرى فكرة هوبز التى تقول إنَ طبيعة الخير تعتمد على واقعة أن الاشياء الخيّرة تسعد أو تسر أو تمتع الإنسان الذى يسميها خيراً. وهذا هو فى الواقع تعريفه للخير. وتقديم تعريف لأى شيء يعنى أنك تصور طبيعته. وتعريف هوبز يجعل القيم الأخلاقية ذاتية. وعلى ذلك فاننا نستطيع ان نعيد صياغة السؤال على النحو التالى: ماهو تعريف الخير والشر الذى يمكن على أساسه أن نقول إنهما موضوعيان؟

هناك تعريفات كثيرة ممكنة، وقد سقنا بالفعل واحداً منها، وقد يكون فى استطاعتنا أن نقول: إن التعريف السليم للفعل الصواب أخلاقياً هو الفعل الذى يتطابق مع إرادة الله، وسوف يكون تعريف الفعل الخاطئ فى هذه الحالة أنه الفعل الذى يعصى هذه الإرادة. وهذه وجهة نظر كثيراً ما اعتنقها المفكرون من أمثال اللاهوتى بالى Paley فى القرن الثامن عشر (١). وليس ما أناقشه الآن هو مدى صحة هذه النظرية أو فسادها، وإنما المهم هو أنها مثال على النظرية التى طبقا لها تكون القيم الأخلاقية موضوعية. والقيمة الموضوعية- حسب تعريفها- هى قيمة مستقلة عن أية رغبات بشرية أو مشاعر أو أغراض أو آراء أو حالات ذهنية للبشر. فلو أن إرادة الله كانت ـ مثلاً ـ أن يُحب بعضنا بعضا فسوف تظل هذه الإرادة خيّرة بغض النظر عما يعتقد، أو يقوله، أو يشعر به أو يريده، بعض البشر أو مجموعة منهم. ولو أن القيم الأخلاقية تحددت بأنها إرادة الله لا إرادة البشر أو رغباتهم، فسوف تكون هذه القيم موضوعية.

(١) وليم بالى (١٧٤٣ ـ ١٨٠٥) فيلسوف ولاهوتى مسيحى، قدّم حججا لصالح نظرية النظام والتدبير، وذهب إلى أن التعقيدات الموجودة فى الكون ضرورية وهى تستلزم وجود خالق يعلو فوق البشر واستنتاج وجوده (الله) يمكن أن يتم عن طريق تدبر صور النظام فى جميع المخلوقات. ولقد انتشرت نظريته انتشاراً واسعاً إلى أن تحداها «داروِن». من مؤلفاته «أصول الفلسفة الأخلاقية والسياسة» عام ١٧٨٥ و«نظرة فى شواهد المسيحية» عام ١٧٩٤ و«اللاهوت الطبيعى» عام ١٨٠٢ (المترجم).

خذ مثالا آخر على التعريف الموضوعي للأخلاق. افرض أن شخصا ما كان يؤمن بأن هناك ما يمكن أن يسمى بالغرضية الكونية فهو قد يؤمن بذلك دون أن يؤمن بأى لاهوت ولاحتى الإيمان بالله.بل قد يقول فحسب أن"للطبيعة غرضاً، وهو فى هذه الحالة قد يعرفّ الأفعال السيئة أو الشريرة فهى التى تؤدى إلى نكوص فى هذا الاتجاه.انّ القيم الأخلاقية فى هذه الحالة لابد ان تكون موضوعية لأن الغرضية الكونية يفترض فيها الاستقلال عن أفكار البشر أو رغباتهم فهى هنا مثل "إرادة الله" فى المثال السابق. وكما سبق أن رأينا فإن اللاهوت غير التأليهى من هذا النوع ممكن جداً. وقد تكون الغرضية محايثة للعالم ذاته، وليست خطة واعية فى ذهن موجود خارج العالم. وهناك مَنْ يزعم أن العالم، بمعنى ما، حى، لكن ذلك لا يستتبع أن يكون واعيا بالضرورة.فالشجرة كائن حى، لكنها ليست كائنا واعيا. ونحن أحيانا نتحدث كما لوكانت الشجرة تشرئب لضوء الشمس، أو تتجه إلى أسفل نحو الرطوبة الموجودة فى التربة وأن هناك غرضاً هو الذى يوجهها، فنتحدث عن "محاولتها"بلوغ ضوء الشمس أو الوصول إلى الرطوبة.وقد يقال انّ ذلك مجرد مجاز. أو انه على الرغم من أنه قد يكون مفيداً أن نتحدث كما لو أن هناك غرضاً، فإننا فى الواقع لا نعنى أن هناك مثل هذا الغرض، لأن الغرض هو، بالضرورة، فكرة واعية. وتصور «فرويد» «للاشعور أو اللاوعى» يثير هذه الشكوك على أية حال.فمن الممكن افتراض أن العالم أو الطبيعة، تحكمه غرضية محايثة أو مجموعة من الأغراض موجودة بداخله بطريقة عمياء لاشعورية دون أن يكون هذا الغرض ممثلا لخطة واعية فى عقل أى موجود شخصى مفارق. ولو كان من الممكن أن تكون هناك فلسفة كهذه، فسوف يكون من الممكن عندئذ أن نفترض أن القيم الأخلاقية يمكن تعريفها من منظور الغرضية المحايثة للعالم، وهكذا تكون هذه القيم موضوعية.

هناك إمكان ثالث للنظرية الموضوعية فى القيم الأخلاقية والجمالية يحاول تعريفها من منظور المطلق.لقد طوّر بعض الميتافيزيقيين المثاليين الألمان تصور المطلق فى بداية القرن التاسع عشر، وتغلغل تفكيريهم فى انجلترا وامريكا إبان النصف الأخير من ذلك القرن.فقد افترضوا أن المطلق هو " عقل كلي".لكنه ليس عقلاً شخصياً كالتصور الشائع لله.ويمكن الاعتقاد بأن هذا العقل الكلى هو مصدر القيم الروحية جميعا، لاسيما ثلاثية القيم: الحق، والخير، والجمال. ومثل هذه الفلسفة لابد أن تنظر إلى القيم على أنها موضوعية، مادام"المطلق" مستقلا عن أى عقل بشرى. وهناك نظرية مملة أكثر

ورتيبة أكثر عن موضوعية لا تشير أية إشارة إلى الواقع النهائى أو الوجود المطلق، وهى تذهب إلى أن القيم الأخلاقية والجمالية هى خصائص موضوعية للأشياء والأفعال والمواقف. والمقصود بالخصائص الموضوعية للشيء هو الخصائص التى يملكها الشيء مستقلاً عن ذهن الإنسان المدرك، واستدارة القرش هى مثل لهذه الخاصية مادام الاعتقاد هو أن القرش سيظل مستديراً- فى استقلال- عن أى ذهن بشرى أو غير بشرى يرغبه أو يفكر فيه. فهو لن يكون مربعاً إذا ما أراد موجود بشرى، أو حتى جميع البشر، أن يكون مربعاً أو اعتقد أنه مربع. ومن الممكن تماما أن نفترض أن الخير والجمال هى خصائص بهذا المعنى ذاته. إذ يمكن أن يعتقد المرء أن الشيء يظل جميلاً (صورة أو لوحة) حتى لو لم تر ه عين أو يفكر فيه ذهن، وبعبارة أخرى هو يملك فى ذاته الجمال. وبنفس الطريقة يمكن أن يقال أنّ موقفاً ما أو فعلا ماله خاصية موضوعية من الخير الأخلاقى.

وأنا نفسى لا أعتقد أن هذه وجهة نظر مقبولة، وهدفى من ذكرها هو توضيح الواقعة فحسب، وأنه ليس من المستحيل أن نقول انّ القيم الأخلاقية والجمالية موضوعية. مادمنا يمكن أن نسوق عدداً من النظريات عن طبيعة هذه القيم تتسق أى منها مع موضوعيتها.

ومن ثمّ فان حصيلة مناقشاتنا هى:.

أولا: أن هناك حججاً مستمدة من مشاعرنا الأخلاقية والجمالية، وإن لم تكن حاسمة، تذهب إلى أن القيم التى ندافع عنها موضوعية.

ثانيا: انّ مثل هذه الوجهة من النظر، مادامت هناك عدة نظريات ممكنة عن طبييعة هذه القيم تتسق معها فهى من ثّم افتراض جدير بالاعتبار ويمكن الدفاع عنه، رغم أننا لا نستطيع أن نحكم بأنها صحيحة.

لم يستخدم رجال العصور الوسطى أبداً اللغة التى نستخدمها فى هذا الفصل. فهم ما كانوا يقولون قط أنها "موضوعية"أو ذاتية"أو حتى إنها "قيم". فتلك هى رطانة العقل الحديث. غير أن القول بأن الفكرة التى عبّرنا عنها بعبارة" موضوعية"القيم الأخلاقية كانت كامنة فى كل تفكيرهم فذلك أمر لاشك فيه. ذلك لأن هذه الفكرة، على نحو ما سأوضح كلما تقدمنا فى السير، جزء ضرورى فى أى ايمان دينى عن العالم. فهى تتحد فى المقام الأول، فى هوية واحدة مع الفكرة التى تقول انّ العالم

عبارة عن نظام أخلاقي، إذ أننا لو تدبرنا ما يتضمنه القول بأن القيم الأخلاقية ذاتية، لوجدنا ذلك يعني أنها تعتمد على أغراض، ورغبات وآراء أو أية حالة أخرى من الحالات الذهنية –للموجودات البشرية. ومن ثم فاذا لم تكن هناك موجودات بشرية في الكون فلن توجد فيه قيم أخلاقية، ولن توجد بمعزل عن الموجودات البشرية.فلا شيء في الكون، في ذاته، خير أو شر، ولا وجود لقيم: اقتصادية، أو جمالية، أو أخلاقية في عالم يخلو من البشر. فالقيم أمور إنسانية خالصة ومثل هذه النظرة شائعة اليوم بما فيه الكفاية. ويقال أحياناً أنّ الكون "محايد" بالنسبة لقيمنا سواء الأخلاقية أم الجمالية.فالطبيعة لاتفضل الأشياء الخيّرة ولا الأشياء الشريرة، فطاحونتها تطحن أى نوع من الغلال بغير اكتراث. وتلك وجهة النظر التى تقول انّ العالم لايمثل نظاماً أخلاقياً.

أما النظرة التى تقول انّ العالم نظام أخلاقي–وبعبارة أخرى انّ القيم الأخلاقية موضوعية–ليست متضمنة فحسب في فكر العصر الوسيط، وإنما هى نظرة يعتنقها كل إنسان متدين فى أى مكان عن وعى أو غير وعى، فهى جزء جوهرى وأساسى من الموقف الديني.وهى لاتزال تجد تعبيراً عنها فى أشياء كثيرة إذ يعتنقها الناس البسطاء الذين لاهم فلاسفة ولا لاهوتيين. وهناك عدد كبير من الناس عبروا عنها لايؤمن واحد منهم بأية عقيدة دينية، وربما أنكر أنها دينية. أن أفكار الغالبية العظمى من البسطاء من الناس حول هذه الأمور غامضة وغير متسقة. وهم قد يعتمدون على تقديم دليل قوى من ثبات الأفكار بيننا وهى التى يبذل المثقفون جهدا فى جعلها بالية عفى عليها الزمان.

فكثير من الناس يؤمنون، فيما يبدو، بقضايا مثل: لابد أن ينتصر الخير فى النهاية"أو أن للحقيقة قوة داخلية سوف تمكنها من الفوز النهائى على الزيف. أو أن هناك" قوة ما "فى الأشياء المتجهة نحو الخير. وأن الاتجاه نحو الخير كامن فى العالم، وخلال الحقبة السوداء فى تاريخ العالم– فى الحرب العالمية الثانية– عندما كانت بريطانيا تناضل وحدها بعد سقوط فرنسا. واعتقد كثير من الناس فى أمريكا أن بريطانيا على وشك الانهيار والسقوط أمام الهجمات البربرية، كتب لى مراسل فى انجلترا يقول، بثقة تامة أن انجلترا سوف تنتصر فى الحرب حتى ولو لم تتدخل الولايات المتحدة. وعندما سألته عن الأساس الذى يرتكز عليه إيمانه أجابنى « لأنه يستحيل لنظام يبنى على الأكاذيب ـ مثل نظام هتلر ـ أن يسود» وقد كان رجلا يؤمن باللاأدرية

[أى ليس لديه يقين فى أن الله موجود أو غير موجود] والواقع أن الشواهد التجريبية والتاريخية التى تؤيد إيمانه كانت ضعيفة وغير كافية تماما، ويبدو أن مثل هذا الاعتقاد مستمد بالأحرى من شعور غامض بأن العالم نظام أخلاقى.

لاحظنا فى الفصل السابق أن الإيمان فى الطابع الغائى للعالم لم تبتكره الديانة المسيحية، بل كان من سمات تفكير العالم الغربى، منذ عصر سقراط وأفلاطون على الأقل. وذلك يصدق أيضاً على وجهة النظر التى تقول ان العالم يمثل نظاما أخلاقيا. فعند أفلاطون أن العالم لا يتحرك فقط بناء على أغراض، بل نحو أغراض خيّرة أيضاً. فهو يتحرك فى كل مكان نحو "مثال الخير."

وقد يكون من المناسب أن نضيف إلى ذلك أن هذا الإيمان لا ينحصر فى العالم الغربى. إذ يمكن أن نتعقب فكرة غرضية العالم إلى الديانة الهندوسية التى هى ديانة تأليهية إلى حد ما، لكن ذلك لايوجد فى الديانة البوذية. غير أن فكرة أن العالم نظام أخلاقى تظهر فى كلتا الديانتين فى مفهوم "الكرما.Karma" إن جوهر نظرية «الكرما هو أن جميع الكائنات الحية تتلقى فى وقت ما- مالم يكن فى حياتها الحاضرة تجسيداً جديداً- عدالة دقيقة عن طريق العقاب أو مكافأة على أعمالها الخيرة أو الشريرة» .وهكذا تنسب الخاصية الأخلاقية للعدالة المطلقة إلى نظام العالم.

والحقيقة هى أن الطابع الأخلاقى النهائى للكون، سواء أكان تجسيداً فى صورة إله الأديان المتعالى أو تصورناه على أنه محايث لمسار العالم ذاته، كان جزءا فى كل ثقافة دينية متقدمة . ولقد ظلّ حتى العصور الحديثة فى الغرب، إيمانا كلياً بالإنسانية المتحضرة. والمفهوم المضاد الذى يقول أننا نعيش فى عالم أعمى لايكترث بتاتاً بالخير أو الشر- رغم أنه يظهر بين الحين والحين فى العالم القديم كما هى الحال عند لوكرتيس- هو سمة للعالم الغربى فحسب إبان القرون الثلاثة الأخيرة، وهو نتاج الثورة العلمية فى القرن السابع عشر.أما القول بأن القيم ذاتية ونسبية، وأن العالم ليس نظاماً أخلاقيا، فهذه السمة هى الإيمان التقليدى الشائع عند المثقفين فى وقتنا الحاضر. وهذه الوجهة من النظر عن العالم قد هبطت إلى جماهير الناس. لكن مادامت وجهة النظر الدينية القديمة كامنة تحت السطح، فقد أدى ذلك إلى ظهور الحيّرات والمتناقضات فى أذهان الناس فى مقابل الوضوح والبساطة التى كانت موجودة فى عقل العصور الوسطى.

* * *



الجزء الثانى

صورة العالم فى العصر الحديث



الفصل الرابع

نشـــأة العلـــم الحـــديث



الصراع الشهير بين العلم والدين كثيرا ما يعرض له الباحثون من زاوية المتناقضات المفترضة بين معتقدات معينة للدين ومكتشفات معينة للعلم. هكذا حطمت مكتشفات الجيوليوجيا الإيمان بأن العالم خُلق في ستة أيام منذ بضعة آلاف من السنين [(١)]. كما أظهرت نظرية التطور لدارون أن الإنسان ليس خلقا خاصاً لا يرتبط بمملكة الحيوان. وأن تطبيقات العلم على النقد التاريخي والأدبي على الكتاب المقدس أثبتت أن هذا الكتاب ليس سجلاً حرفياً لوقائع أمر بها الله. وتاريخ طويل من مكتشفات علمية كهذه أدت إلى ظهور سلسلة من الصدمات في ميدان الإيمان المسيحي.

وعلى حين أننا لا نستطيع أن نشك في أن هذه الصدمات كان لها تأثير قوي في طريقة فهم الناس للإيمان الديني، فلابد لنا من الاشارة إلى أن ذلك هو بصفة عامة تفسير سطحي جداً للصراع بين الدين والعلم. فالتطاحن والعداء الحقيقي كان أكثر عمقاً وأبعد غوراً، فهو لم يكن بين مكتشفات معينة للعلم، ومعتقدات معينة للدين على الإطلاق. بل كان بالأحرى أن بعض الافتراضات الشائعة جدا التي كانت متضمنة في النظرة العلمية عن العالم اصطدمت بافتراضات النظرة الدينية للعالم ـ أي نظرة دينية وليس فقط النظرة المسيحية. فمثلا جزء من النظرة الدينية للعالم أنه نظام أخلاقي، وإنكار ذلك، والتأكيد على أن العالم ليس نظاما أخلاقيا، ليس بالطبع «اكتشافا» لأي علم معين، فهو لا ينتمي إلى علم الطبيعة أو علم الفلك، أو علم النبات، ولا حتى جزءا من الهيكل العام للعلم، ولا نعتقد أن هناك من رجال العلم رجلاً «غير علمي» فينكره. وهو ليس مشكلة علمية على الإطلاق، بل مشكلة فلسفية، فكيف يمكن أن يكون بأي معنى من ابتكار العلم؟ لسنا جاهزين حتى الآن للإجابة عن هذا السؤال، فالقول بأن هناك رابطة ما أمر مؤكد. لكن لابد لنا، قبل أن نقول ما هي هذه الرابطة، أن نسوق كلمة عن أصول العلم الحديث ومضامينه.

فلو أننا كنا نهتم بالمشكلات أو الصعوبات التي أثارتها بعض المكتشفات العلمية

(١) عمليةالخلق في ستة أيام ليست سوى مجاز فلا يقصد بها سوى تقريب فكرة الخلق- التي هي همزة الوصل بين الزمان والأزل- الى أذهان الناس. راجع عرضنا لهذه الفكرة في شيء من التفصيل في مقال «الزمان..والأزل» في كتابنا «أفكار.. ومواقف» الذى أصدرته مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ -ص١٥٠ وما بعدها (المترجم).

الخاصة ضد الدين، فلابد لنا من التركيز نسبياً على العلم الحديث لاسيما فى القرن السابع عشر. فقد غيّر علم الجيولوجيا الجديد ونظرية التطور مفهومنا عن العالم. لكن الموقف العلمى العام، والافتراضات الأساسية للنظرة العلمية عن العالم ـ التى كانت العدو الحقيقى للإيمان الدينى ـ، هى بالأحرى ما قام به علماء مثل «كبلر» و«جاليليو». فبرنامج الحركة العلمية كلها فى العالم الحديث، والافتراضات السابقة التى كانت قد تأسست واكتملت فى عصر «نيوتن» قام بها هذا العالم الإنجليزى. وبمقدار ما ننظر إلى العلم على أنه مؤسس العقل الحديث، يكون العلماء الأوائل الذين علينا أن ندرسهم لا هم ليل Lyell [١]. ولا دارون، ولا أينشتين أو نيلس بور Niels Bohr [٢]، وإنما هم مؤسسو العلم فى القرن السابع عشر الذين أحدثوا التغير العنيف وسط مناخ الفكر فى العصور الوسطى، الذى درسنا بعض سماته فيما سبق. وهذه المكتشفات الخاصة للعلم التى يبدو أنها تعارضت مع معتقدات مسيحية معينة ظهرت، فى الأعم الأغلب، فى القرن التاسع عشر. ومع ذلك فقد كان القرن الثامن عشر هو العصر العظيم للشك الدينى، وقد تبعه مباشرة مولد العقل الحديث. ولقد كان القرن التاسع عشر، بالمقارنة بما قبله، عصر العودة إلى الإيمان. لأن الرومانسية التى سيطرت عليه كانت أساساً رد فعل دينى ضد مذهب الشك.

إن العقل الحديث هو نتاج علم القرن السابع عشر، وليس العلم فى القرن التاسع عشر، ولا فى القرن العشرين. ولهذا السبب فإننى سوف أخصص الفصل الحالى لكى أروى بإيجاز الثورة العلمية فى القرن السابع عشر.

عاش كوبر نيكس (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣) قبل الحقبة التى سيطرت عليها الثورة العلمية فى القرن السابع عشر بقرن كامل. ومع ذلك فقد كان من المستحيل أن تظهر

---

(١) تشارلز ليل (١٧٩٧ ـ ١٨٧٥) Ch.Lycll عالم جيولوجى اسكتلندى عارض فى كتابه «أصول الجيولوجيا» الذى صدر عام ١٨٣٠/ ١٨٣٣ نظرية عالم التشريح الفرنسى جورج كوفيه التى تقول إن سمات الأرض قد كونتها سلسلة من الكوارث، وعرض نظرية عالم الجيولوجيا الاسكتلندى «جيس هتون» التي تقول أن أحدات الماضي ظهرت بسبب نفس العمليات التى تحدث الآن وهى وجهة نظر أثرت فى نظرية التطور عند دارون (المترجم).

(٢) بور، نيلس هنرش ديفيد (١٨٨٥ ـ ١٩٦٢) عالم طبيعة دانماركى كشف أبحاثه النظرية عن بنية جديدة للذرة تسمى الآن «نموذج بور» وساعدت على تدعيم نظرية الكوانتم (المترجم).

هذه الثورة بدون كوبر نيكس فقد بُنيت على أساس نظرياته. ونشرت بعض المختارات من كتابه «دوران الأجرام السماوية» فى فترة مبكرة حوالى ١٥٣٠، وإن كانت نصوصه الكاملة لم تظهر إلا عام ١٥٤٣ ـ وهو العام نفسه الذى مات فيه.

وإنجازه العظيم، كما يعرف كل إنسان، هو إحلال النظرية الهليوسنترية (مركزية الشمس) محل النظرية الجيوسنترية (مركزية الأرض) فى علم الفلك. وهذا يعنى بعبارة بسيطة وعامة أن الأرض تدور حول الشمس لا العكس، لقد كانت النظرية الجيوسنترية موضع تسليم عام منذ العصور القديمة. قد طورها فى مذهب رياضى عالم الفلك السكندرى بطليموس فى القرن الثانى الميلادى. ولقد قام نظام بطليموس على ثلاثة فروض أساسية:ـ

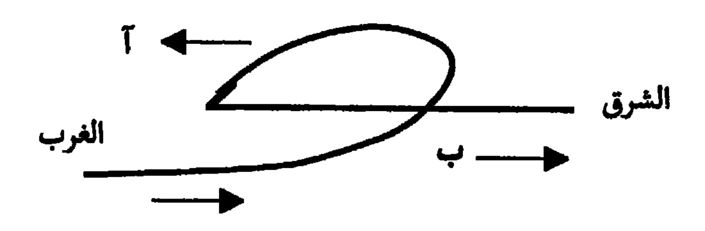
أولا: الأرض تظل ساكنة بلا حركة فى مركز الكون.

ثانيا: أن الأجرام السماوية كلها تدور حول الأرض.

ثالثا: أن دورانها حول الأرض يتم فى حركة دائرية.

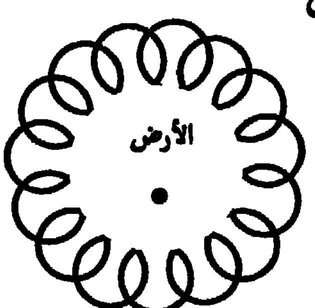
بينما لم يسبب الفرضان الأوليان أية صعوبات، فقد صدم الفرض الثالث وقائع بسيطة كانت معروفة جيداً حتى عند القدماء. فقد كان معروفاً منذ العصور القديمة أن الكواكب «تتجول» فى السماء. فلو لاحظنا المريخ، مثلا، على مدار السنة فسوف نلاحظ ـ إضافة إلى دورانه اليومى حول الأرض مع بقية النجوم، أن حركته السنوية كنوع من الانقلاب بالنسبة للنجوم على النحو الآتى تقريباً:

شكل رقم (١):

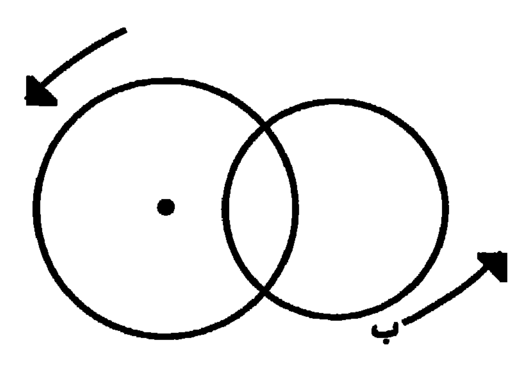


أى أنه يتحرك بين النجوم من الغرب إلى الشرق، عائدا إلى الخلف فى حركة «تراجعية» فى اتجاه مضاد من ب إلى أ، ثم يكمل حركته نحو الشرق، وهو يقوم بالانقلاب فى فترة تستغرق بضعة أشهر. وفى السنة التالية يقوم مرة أخرى بالانقلاب على الانقلاب، لكن ليس فى نفس المنطقة من السماء. وتعود الانقلابات ذاتها تقريبا فى نفس المناطق من السماء بعد اثنتى عشرة سنة. وتتحرك الانقلابات ذاتها بين النجوم فى فترة الاثنتى عشرة سنة بطريقة تشبه الرسم التالى:

شكل رقم (٢): المريخ



شكل رقم (٣):

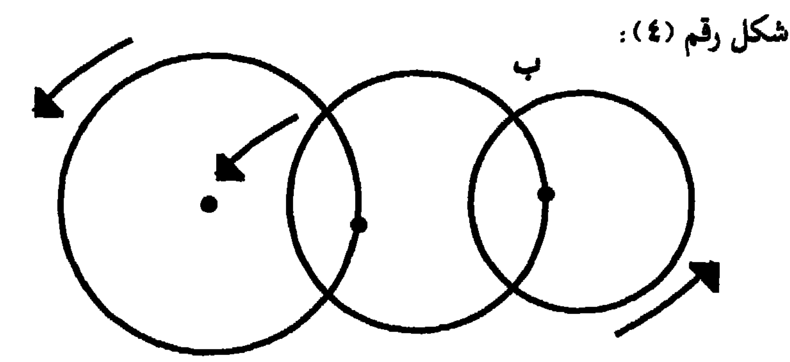


فكيف تتفق هذه الحركة المعقدة ـ وهى شىء يحدث لجميع الكواكب وليس للمريخ فقط ـ مع وجهة النظر القائلة، بأن الكواكب تتحرك فى دوائر حول الأرض بوصفها المركز؟ كان تفسير ذلك هو العمل الفذ الذى قام به عالم الفلك عند بطليموس. فقد شرحها فى نظرية بارعة هى نظرية «الدوائر الصغيرة Epicycles» [1].

(١) نظرية التدوير التى تجعل الدوران مركز دائرة صغيرة، غير أن هذا المركز محمول على محيط دائرة أكبر منها. وهكذا (المترجم).

افرض أنه يوجد على حافة العجلة عجلة أخرى، سوف نسميها «بالدائرة الصغيرة» توجد فى المركز على نحو ما هو موجود فى الشكل رقم ٢ :

شكل رقم (٤) :



فلو دارت العجلتان حول مركزيهما فى نقطة على حافة الدائرة الصغيرة، فإن «ب» سوف تقوم بدوران مماثل لدوران «المريخ» على نحو ما بينا فى الشكل رقم ٢.

لكن افرض أن الحركات التى نلاحظها لكوكب ما، لا يمكن تفسيرها بالضبط بدائرة كبيرة وأخرى صغيرة. فقد يحدث أن الدائرة الكبيرة، واثنتين صغيرتين أو أكثر، يمكن أن تنتظم لدرجة أن حركة النقطة «ب» سوف تتطابق تماما مع حركة الكوكب على ما بينا فى الشكل رقم ٣.

وليس ثمة نهاية للتفصيلات الممكنة لمثل هذه الفكرة، ومن الواضح ـ عن طريق عبقرية رياضية ـ أن أى حركة جوالة فى السماء، بشرط أن تعود على نفسها، لا يمكن تفسيرها إلا من زاوية الدوائر. ولابد من رسم خريطة كبرى لقطر كل دائرة ولسرعة دورانها. وهذا هو ما قام به النظام البطلمى بالنسبة لجميع الأجرام السماوية. وقد أنجزها بدقة تامة حتى يتمكن الفلكيون من وضع تنبؤات تقريبية، على الأقل، عن أوضاعها فى السماء فى المستقبل.

وكانت المساوئ الكبرى لهذا النظام هى طابعه المعقد المزعج. فنحن لا نجد فيه أقل من سبع دوائر كبيرة وثمانين دائرة صغيرة ضرورية لتفسير الحركات المعروفة عن أجرام النظام الشمسى.

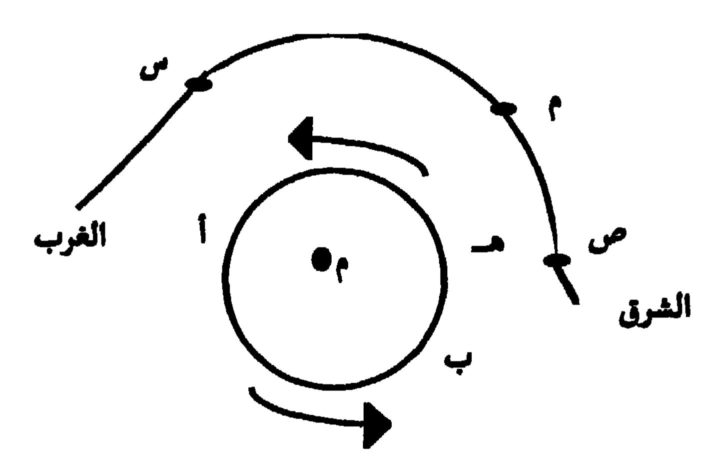
ويظهر جانب مضيء ومثير في تاريخ الفكر البشرى يرتبط بالسؤال: لماذا اعتقد الفلكيون البطالمة أنه من الضرورى بناء دوائر متخيَّلة لتفسير الحركات التى نلاحظها غير الحركات الدائرية للكواكب؟ ولماذا سيطرت على عقولهم فكرة الدائرة؟ ولماذا لم يقل بطليموس، ببساطة، إن المريخ يتحرك، في الواقع، حول الأرض فى مسار دائرى ليس له مركز الدائرة الأخرى على نحو ما هو مبيّن فى الشكل رقم ٢؟ لماذا لا يجوز ذلك؟ لماذا يبدو أن الدوائر وحدها هى التى تتحرك؟

وتزداد المشكلة تعقيداً من واقعة أن القدماء كانوا يعتقدون أن الأجرام السماوية تتحرك حول مجالات دائرية صلبة، ولو صَحّ ذلك لكان يمكن أن تكون الدوائر الصغيرة مجرد دوائر متخيَّلة خرجت منها حركات الكواكب التى لا تعتمد على مراكز الدوائر الأخرى، ولن تكون سوى حيل رياضية. ويبدو أن المفكرين البطالمة اعتنقوا النظريتين معاً. لكن أيا ما كانت حقيقة المجالات الثابتة، فلا شكّ أن ذلك ليس هو التفسير الوحيد للسبب الذى من أجله اعتقد علماء الفلك البطالمة أن جميع الطرق التى تسير فيها الكواكب لابد أن تكون دائرية بمعنى ما. وإن كان هناك سبب آخر لذلك.

لقد افترض الإغريق، بما فيهم أفلاطون، أن الأجرام السماوية هى موجودات مقدسة أو إلهية. كما اعتقدوا أيضا أن الدائرة هى «أكمل» الأشكال الهندسية. ولما كانت الأجرام السماوية مقدسة، فإن حركاتها لابد أن تكون كاملة، أعنى أن تكون دائرية. ولا ينبغى أن نفترض أن علماء الفلك البطالمة اعتنقوا هذه الفكرة بالضبط. لكن هذا الاعتقاد عند الإغريق أوجد احتراما فى العالم الغربى للدوائر مما كان عقبة أعاقت علم الفلك لألفين من السنين.

ما الذى أنجزه كوبر نيكس بالضبط؟ إنَّ جوهر إسهامه للعلم يكمن فى استبصاره العميق بأن حركات الكواكب التى تشبه الانقلاب يمكن تفسيرها، بطريقة أكثر تبسيطاً مما فعل بطليموس، لو افترضنا أن الكواكب تدور حول الشمس، وأن الأرض نفسها كوكب يدور حول الشمس، فى الوقت الذى تدورفيه حول محورها يومياً. ولقد برهن كوبر نيكس على أننا لو افترضنا هذا الفرض، فإننا يمكن أن نستغنى عن معظم الدوائر الصغيرة التى افترضها بطليموس، وهكذا نبسط حسابات الفلك تبسيطا عظيما. وسوف تصبح النقطة الدقيقة واضحة إذا ما نظرنا إلى الشكل رقم (٥).

شكل رقم (٥).



افرض أن الأرض تدور حول الشمس فى سنة كما تبيّن الأسهم، وأن المريخ يدور حول الشمس فى أكثر قليلا من اثنتى عشرة سنة. عندئذ سوف يتحرك المريخ من خلال قوس دائرة وليكن س ص. وإذا ما تحركت الأرض فى النصف الأسفل من الدائرة من الغرب إلى الشرق، سوف يظهر المريخ من الأرض على أنه يسير بسرعة من الشرق إلى الغرب. لكن عندما تسير الأرض فى نصف الدائرة العلوى من الشرق إلى الغرب، فسوف تلحق بالمريخ وتتجاوزه، لدرجة أنه سوف يبدو للملاحظ على الأرض أنه عكس اتجاهه، وأنه يسير إلى الوراء من الغرب إلى الشرق، سوف يبدو أنه يسير إلى الخلف لنفس السبب الذى تبدو فيه حركة قطار يتحرك نحو الغرب بسرعة ثلاثين ميلا فى الساعة أمام ملاحظ فى قطار آخر يعبر أولا فى الخط الموازى بسرعة ستين ميلا فى الساعة، كما لو كان يسير إلى الخلف. وذلك يفسر السبب الذى يجعل المريخ يبدو متحركا من الشرق إلى الغرب خلال جزء من العام، ثم يبدأ يعكس مساره فى حركة تراجعية. وهكذا نستطيع أن نتخلص من الدوائر الصغيرة، ونفسر الوقائع التى نلاحظها عندما تكون لدينا دائرتان فحسب دائرة للمريخ وأخرى للأرض. ويمكن تطبيق المبدأ نفسه على الكواكب الأخرى.

ومن الطبيعى أن يفترض المرء أن كوبرنيكس بهذه الطريقة يمكن أن يتخلّص من جميع الدوائر الصغيرة التى ذكرها بطليموس، بحيث لا يكون هناك شئ سوى الشمس

فى الوسط، ودائرة واحدة لكل كوكب. غير أننا فى الواقع لا نستطيع أن نقول ذلك. فقد قلل جداً من عدد الدوائرة الصغيرة. فقد كان على بطليموس أن يفترض ثمانين دائرة صغيرة، وتخلص كر ر نيكس من ٤٦ منها، لكنه ترك ٣٤ دائرة صغيرة، والأسباب التى جعلته يفعل ذلك معقدة. لكن أحد هذه الأسباب هو أن كوبر نيكس كان لايزال يفترض أن محاور الكواكب لابد أن تكون دائرية تقريباً على الأقل، مع إنها فى الواقع أهليلجية (بيضية الشكل) كما بيّن كبلر فيما بعد. وهكذا فإن هناك نقاطاً كان على كوبر نيكس أن يفسرها عن طريق الدوائر الصغيرة لكنه لم يتخلص تماما من الدوائر الصغيرة التى كان بطليموس يفسر بها حركات الكواكب التى تشبه الانقلاب.

لقد بسّط كوبر نيكس تبسيطاً عظيماً الحسابات الضرورية اللازمة للنظام الشمسى، وذلك بتقليله عدد الدوائر الصغيرة من ٨٠ إلى ٣٤ دائرة. وهذا التبسيط العظيم هو الطريقة الوحيدة التى أصبح بها نظام كوبر نيكس أعلى وأسمى من نظام بطليموس. ولم نقل: «أكثر صدقاً» لكنه مناسب أكثر لأنه أكثر تبسيطاً. فكوبر نيكس لم يكتشف واقعة جديدة مفردة عن الكون. ولم يقدم ملاحظات عن الطبيعة أو حركات الأجرام السماوية التى لم يلحظها أحد من قبل. وهو بذلك لم يكتشف وقائع، بل إن ما فعله هو تنظيم الوقائع المعروفة فى طريقة جديدة أكثر تبسيطاً. والقول بأن النظرية الهيلوسنترية ليست أكثر صدقاً، بل أكثر نفعاً فهى مريحة أكثر من النظرية الجيوسنترية، ينتج فى الحال من مبدأ النسبية فى الحركة. افرض أنه لم يكن يوجد فى الكون سوى جسمين فحسب «أ، ب»، وأنهما كانا فى لحظة ما على بعد عشرة أميال، وبعد خمس دقائق فقط، نشاهد الجسمين وبينهما خمسة أميال، معنى ذلك أن هناك حركة قد تمت. فأى الجسمين قد تحرك، أم أن الجسمين تحركا معا؟ من الواضح أنه ليست هناك طريقة ممكنة للإجابة عن هذا السؤال. فليست هناك مشاهدة أو ملاحظة أو مقياس ليلقى الضوء عليه. وهكذا لن يكون ثمة فارق على الإطلاق أن نقول أى الجسمين قد تحرك. ففى استطاعتك أن تفترض، إذا شئت أن الجسم «أ» ظل ساكناً، وأن الجسم «ب» قد تحرك نحوه بسرعة ميل فى الدقيقة. وفى استطاعتك أن تفرض أن الجسم «ب» كان فى سكون، وأن الجسم «أ» تحرك نحوه بسرعة ميل فى الدقيقة. أو فى

استطاعتك أن تفترض أن الجسمين قد تحركا «أ»بسرعة عشرين ميلا فى الساعة، و«ب» بسرعة أربعين ميلا فى الساعة أو «أ» بسرعة خمسين ميلا فى الساعة، و«ب» بسرعة عشرة أميال فى الساعة.. إلى آخره. وطالما لا يوجد مرجع تحكم به على هذه الافتراضات أو أن نقول أيا منها هو الفرض الصحيح، فإنه ينتج من ذلك ألا يكون أى فرض أكثر صدقاً، من الفروض الأخرى. لكن من الممكن أن يكون فرضاً أكثر نفعاً من الفروض الأخرى. فمثلا قد يكون من الأسهل أن نفترض أن جسماً واحداً فقط هو الذى تحرك وليس الجسمان. ولكن أى فرض من الفروض المختلفة يستطيع ـ على قدم التساوى تفسير الوقائع التى نشاهدها تفسيراً حسناً. أعنى تقليل المسافة بين «أ» و«ب». ويمكن أن نأخذ بالمبدأ نفسه تماما، لو كان هناك عدد أكبر من الأجسام فى الكون: ثلاثة أو ثلاثين، أو بليون ـ بدلا من اثنين. ففى استطاعتك أن تأخذ أى جسم وتعتبره مرجعك المركزى، وتعتبره ساكناً، ثم تفترض أن جميع الأجسام الأخرى تتحرك، نسبياً، نحوه. ومن هنا فليس من الأصوب أن تقول: إن الشمس تظل ساكنة، وإن الأرض تدور حولها من أن تقول العكس. غير أن كوبر نيكس برهن على أنه من الأبسط رياضياً أن نقول: إن الشمس هى المركز. مادام هذا الفرض يخلصنا من كثير من الحسابات المعقدة للدوائر الصغيرة. ومن ثَم فلو أراد شخص فى يومنا الراهن أن يكون «شاذاً» ويقول: إنه لايزال يؤمن بأن الشمس تدور حول أرض ساكنة، فلن يكون هناك مَنْ يستطيع أن يثبت أنه على خطأ. وهى طريقة للدفاع عن وجهة نظر العصر الوسيط لم يعرفها للأسف «البابا»، ولا محاكم التفتيش التى أدانت جاليليو، وحكمت عليه بالهرطقة لقبوله النظرية الهيلوسنترية.

يقال أحيانا: إنه على الرغم من أن كوبر نيكس لم يستطع البرهنة على صحة نظريته فقد برهن عليها «نيوتن» فيما بعد، ثم أكدتها بعد ذلك المكتشفات التالية. وبخاصة التغير الظاهرى فى مواقع الأجرام السماوية (اختلاف منظر النجوم والكواكب). وليس ذلك صحيحاً بدقة، بل كل ما يعنيه هو أن «نيوتن» وجد أنه من المناسب أن يقيم قانونه فى الجاذبية على وجهة نظر كوبر نيكس، وأن هذا الإجراء أثبت

نجاحا لا حد له. لكن لايزال من الممكن منطقيا أن نفترض وجهة نظر بطليموس، وأن نفسر بناء عليها جميع وقائع علم الفلك وعلم الطبيعة المعروفة لنا حتى الآن. بل يستطيع المرء أن يسير أبعد من ذلك فيقول: إنه لن تكون هناك واقعة من الوقائع التى سنشاهدها فى المستقبل يمكن أن نتصور أنها ستتناقض معها. والمشكلة الوحيدة هى أنه إذا كان علينا الآن أن نزعم صدق النظام البطلمى، فإن علينا أن نعيد كتابة العلم كله من جديد لكى يتلاءم مع هذا الفرض، بما فى ذلك بالطبع قانون الجاذبية لنيوتن، دع عنك نظرية أينشتين. وأما أن هذه النسخة الجديدة من العلم ستكون معقدة على نحو لا يمكن تصوره، فإن ذلك يجعلها غير مناسبة تماما، وهكذا سيكون من مصلحة الجميع، فيما يبدو «الإيمان» بنظرية كوبر نيكس.

وينبغى علينا ألا نفترض أن النظرية الهيلوسنترية قد حازت قبولا وسيطرت على العقول بمجرد ما اقترحها كوبر نيكس. لقد انقضى نحو قرن كامل قبل أن يتقبلها الناس قبولا عاما حتى من العلماء أنفسهم. فقد ظلت موضع شك حتى فى عصر جاليليو أعنى بعد كوبر نيكس بمائة عام. لقد ظلّ عالم الفلك الدانماركى العظيم «تيكوبراهى» الذى ازدهر بعد كوبر نيكس بنصف القرن تقريبا، مصراً على أن الأرض ساكنة، وأن الشمس هى التى تدور حولها، على الرغم من أنه تابع النظرية الجديدة إلى حد الإيمان بأن بعض الكواكب تدور حول الشمس ـ وهى مصالحة مثيرة بين نظام بطليموس ونظام كوبر نيكس وجدت استحسانا ملحوظاً فى عصره. وسوف نلاحظ، بالطبع، أن هذه المصالحة هى نظرية ـ من زاوية مبدأ نسبية الحركة ـ تمثل افتراضاً يمكن الدفاع عنه تماما على أنه «صادق» مثل الافتراضين السابقين اللذين يتوسط بينهما. وحتى جاليليو لم يقبل النظرية الهليوسنترية إلا بعد تردد. ومن ثم أصبحت بعدئذ موضع نزاع حاد بين العلم والكنيسة. ثم وضعها جاليليو فى النهاية ضمن خريطة العلم ،رغم أنه عانى من السجن على يد محاكم التفتيش لفعلته هذه.

كان تيكوبراهى (١٥٤٦ ـ ١٦٠١) شخصية انتقالية. ولا تكمن مساهمته فى العلم فى توفيقه بين نظريتين فى علم الفلك، ولا فى أى تقدم نظرى آخر ـ فلم تكن

مواهبه هى مواهب الرجل النظرى، وإنما هى تكمن فى الجانب العملى من المشاهدة. فقد أقام أول مرصد فلكى، واخترع المزولة [1]، لقياس ارتفاع الأجرام السماوية فوق الأفق. والسداسية [2] لقياس مسافات الزوايا بينها. ولم يكن قد تمّ اختراع المرقب (التلسكوب)، فقد كان يقدم مشاهداته بالعين المجردة. وقضى حياته يرصد ويسجل فى جداول مواقع الكواكب فى السماء فى تواريخ معينة وأوقات محددة ـ أعنى فى رسم خريطة لمسارها. ولقد قام بهذا العمل بدقة لم تكن معروفة من قبل. فرد هامش الخطأ الساحق من عشر ثوان فى المسار إلى نصف الثانية أعنى إلى ٠,١٢٠٪ من الدرجة. فشكلت جداوله ومشاهداته مساهمة فى المعطيات التى شيّد عليها كبلر ونيوتن فيما بعد بناءهما النظرى، ولم يكن من الممكن لعمليهما أن يرى النور ما لم يقم تيكوبراهى بهذه الخطوات. ولهذا فإنه يمكن أن يسمى أب القياس الدقيق فى علم الفلك.

لقد قدّم كبلر (١٥٧١ ـ ١٦٣٠) إسهامات هى عكس إسهامات تيكوبراهى. لم يكن مراقباً ماهراً لكنه كان مُنظراً عظيماً، فاستخدم مشاهدات تيكوبراهى، وكان اكتشافه العظيم هو أن الكواكب تدور فى مسار أهليلجى (بيضى الشكل) وليس دائريا، فوضع ثلاثة قوانين لحركة الكواكب:ـ

القانون الأول: إن الكواكب تسير فى مدارات بيضاوية مع الشمس فى أحد المراكز، بينما يظل المركز الآخر شاغراً.

القانون الثانى: إن كل كوكب يقطع مسافات متساوية فى أوقات متساوية ووضع صيغة رياضية وهى أن المساحة التى يعبرها فى لحظة معينة نصف قطر يربط الشمس بكوكب ما، تظل ثابتة بالنسبة إلى هذا الكوكب.

القانون الثالث: إن نسبة مربع مدة دوران الكوكب إلى مكعب متوسط المسافة بينه وبين الشمس تظل واحدة فى حالة جميع الكواكب.

---

(١) المزولة أو التربعية هى أداة تستخدم فى الفلك والملاحة لقياس الارتفاع وتتألف من قوس مقسّم إلى ٩٠ درجة (المترجم).

(٢) آلة لرصد المسافات بين النجوم ومعرفة زواياها (المترجم).

فإذا ما أخذنا هذه القوانين الثلاثة وجدنا أنه يمكن التنبؤ بموقع أى كوكب فى السماء فى أية لحظة دون الرجوع إلى أية نظرية خاصة بالدوائر الصغيرة، مما مكّن كبلر من التخلص من الكواكب الصغيرة التى كانت لاتزال فى علم الفلك عند كوبرنيكس هى البديل عن الدوائر. وهكذا أكمل «كبلر» تبسيط النظرية الفلكية التى كان قد بدأها كوبر نيكس.

لقد قام كبلر بعمل ثورى حطم فيه، فى النهاية، الرهبة الخرافية التى كانت تؤمن بأن الدائرة هى أكمل الأشكال الهندسية. ولقد جعله هذا العمل أحد الشخصيات البارزة المرموقة التى تميّز بها العلم الحديث عن العلم فى العصر الوسيط وعند الإغريق. فعلى حين أن المفكرين والعلماء فى العصور الوسطى استنتجوا أن الحقيقة لابد أن تكون كذا وكذا- بطريقة قبلية من مبادئ أولى مفترضة،فقد قام العلم الحديث على أساس الإيمان بأن الطريق الوحيد لاكتشاف الحقيقة هو النظر فى الوقائع. فاذا أردت أن تعرف ما اذا كانت هناك أشجار بلوط فى"الكونغو" ،فانك لن تستطيع أن تعرف ذلك بأن تجلس على كرسي مريح فى مدينة" نيويورك"ثم تستنتج بطريقة قبلية من بعض البديهيات أنه لابد أن تكون هناك أشجار بلوط فى هذا البلد، أو انه لايمكن أن يكون فيها أشجار بلوط. إن عليك أن تنظر إلى الوقائع التى هى فى هذه الحالة أن تذهب إلى "الكونغوا" لترى. وذلك يبدو لنا الآن واضحاً، غير أن العلم الحديث هو الذى جعل ذلك واضحاً فالحجج التى تؤيد القول بأن الكواكب تتحرك فى دوائر لأن الدائرة هى اكمل الأشكال الهندسية مثال على الاجراءات المضادة. غير أن كبلر- عندما نظر إلى الوقائع (التى قام تيكوبرا هى بملاحظتها) [(١)]- والتى تعنى فى هذه الحالة مشاهدة المسارات الفعلية للكواكب فى السماء- اكتشف أن الكواكب تسير فى مدارات بيضاوية.

كان جاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢) شخصية شهيرة بسبب المكتشفات التى توصل إليها والتى لابد أن نعرض لمعظمها ولو بمجرد الذكر حتى نستطيع أن نركز على واحدة لها عظيم الأهمية بالنسبة لدراستنا-وهى المتعلقة بقوانين الحركة.

---

(١)كان"كبلر" يعمل فى شبابه مساعداً"لتيكوبرا هى" وقد درس بدقة سجلات الأرصاد الفلكية الى تركها استاذه، وهي التى أعانته على إدارك أن الكواكب تسير فى مدارات بيضاوية.(المترجم).

لقد صنع أول تلسكوب فلكى(مرقب) ووجهه نحو القمر، فاكتشف أن هذا الجرم ليس كرة تامة الاستدارة، وإنما هو جسد تجعد أو تغضن بكثير من الجبال والوديان. ولقد كان ذلك مسماراً فى نعش وجهة النظر التى سادت العصور الوسطى عن العالم، لأنها كانت تفترض دائما أن الأجرام السماوية لابد أن تكون كرات تامة الاستدارة لنفس السبب الذى من أجله لابد أن يكون المحور دائرة كاملة، والكرة هى الشكل الكامل الثابت الوحيد. كما أن وجود الجبال والوديان على سطح القمر جعلت من المرجح أيضاً أن يتكون القمر من نفس نوع كتلة المادة الفظة الخشنة التى تتكون منها الأرض. فى حين أن وجهة النظر التى سادت العصور الوسطى كانت ترى أن الأرض هى الكوكب الوحيد المصنوع من مادة فظة خشنة، فى حين أن الأجرام السماوية– لاقترابها من الالهى–تتكون من نوع خاص من الأثير أو من جوهر شبه إلهى.

ولقد شاهد جاليليو بمنظاره كثيراً من النجوم الجديدة التى لا تراها العين المجردة. وأدى به ذلك إلى الكشف الشهير لأربعة من النجيمات الصغيرة حول المريخ. ولقد أدى ذلك إلى إحداث عاصفة. ذلك لأن هذا الكشف سوف يعنى أن الأرض ومعها القمر من المحتمل جداً أن تكون كوكباً يدور حول الشمس مثل المريخ. ومن هنا رفض العلماء والمثقفون دعوة جاليليو للنظر فى منظاره لكى يروا بأنفسهم المريخ والنجيمات الصغيرات من حوله، حتى لا يفسد إيمانهم بالدين. ولقد ذهب أحد الشراح إلى أن هذه النجيمات الصغيرة لايمكن رؤيتها بالعين المجردة ومن ثَم لا أثر لها على الأرض وعلى ذلك فلا فائدة ترجى منها، وبالتالى لا يمكن لها أن توجد. وهذه الملاحظة ليست مضحكة فحسب كما قد تبدو لنا، وإنما هى تضع أيضا،فى بؤرةحادة، التعارض الأساسى بين عقل العصر الوسيط والعقل الحديث. لأنها تقوم على مقدمة تقول: ماليس نافعا لغرض مالا يمكن أن يوجد. وهى تعبر فى جملة واحدة عن الطابع الغائى للكون. وإذا مابدت مضحكة بالنسبة لنا، فذلك بسبب أننا لم نعد نؤمن بأن كل ما يوجد لابد أن يخدم غرضا ما، لأننا قد فقدنا،فى الواقع، الإيمان بغرضية العالم. وهذه الحادثة توضح كذلك العادة التى سيطرت فى العصر الوسيط، وهى استنتاج أن الحقيقة لابد أن تكون كذا وكذا من مبادئ قبلية سابقة على التجربة. فى حين أن جاليليو يجسّد روح العلم الحديث فاهتم بالنظر إلى الوقائع. ويظهر الصدام بين العصر الوسيط والعصر الحديث كله فى هذه الحادثة الطفيفة.

غير أن الاكتشافُ العظيم لجاليليو الذى لابد أن تلفت إليه الأنظار هنا كان أول قانون للحركة. والواقع أنه ليس من الواضح تماماً أن جاليليو هو الذى وضعه، فقد جاءت صياغته الواضحة فى أعمال نيوتن، رغم أن جاليليو كان أول مَنْ فهمه. لو أنت كنت تدفع عربة فى طريق غير ممهد ثم توقفت عن دفعها فإن العربة سرعان ما تبطئ من سرعتها ثم تتوقف. ولو أن سيارتك كانت تنطلق بسرعة خمسين ميلا فى الساعة وأطفأت المحرك فإن السيارة كذلك سوف تبطئ فى سرعتها ثم تتوقف. ولكى تحافظ على استمرار العربة أو السيارة فى سرعة مطردة فلابد أن تحتفظ لها بقوة الدفع. وجميع الملاحظات اليومية للأجسام المتحركة تبرهن، فيما يبدو،على القاعدة التى تقول إنَّ نوعاً ما من القوة مطلوب للمحافظة على حركة الجسم. وهذا هو ما افترض أرسطو أنه قانون الطبيعة وقبلته العصور الوسطى كما هو حتى عصر جاليليو. ولقد طبق نفس القانون على النجوم والكواكب التى هى فى حركة مستمرة فى السماء. ومن ثم فلابد أن تكون هناك قوة ماهى التى تدفعها أو تجذبها، وكان الاعتقاد الشائع أن الأرواح أو الملائكة هى التى تقوم بذلك. ولقد افترض العلماء نفس الفرض وهو أن نوعاً ما من القوة مطلوب للحركة. وهكذا افترض ديكارت أن المكان مليء بدوامات من الأثير تحمل الكواكب، كما تحمل قوة الماء فى الدوامة الأجسام الطافية.

أما القانون الأول للحركة فهو يقول لنا– على العكس– ليس ثمة قوة مطلوبة للمحافظة على حركة الشىء لكى يسير فى سرعة مطردة.ويذهب إلى أن الشىء يحافظ على حالته من حركه أو سكون إلى مالانهاية أو على الحركة فى خط مستقيم مالم تعترض طريقه قوة ما. وإلى هذا الحد فإن ذلك يتفق مع مايلاحظ الحس المشترك فيما يختص بالجسم إذا كان فى حالة سكون، فهو يظل إلى مالا نهاية فى حالة سكون مالم تدفعه أو تجذبه من مكانه قوة ما. فذلك ماسوف يفترضه أى إنسان. لكن ما يقرره القانون على الجسم فى حالة حركة كان ثورة، ويبدو أنه يتعارض مع ما تقوله التجربة.فهو يقول ان السيارة لو انطلقت بسرعة ستين ميلا فى الساعة ثم توقف المحرك، فسوف تواصل السير فى خط مستقيم بسرعة ستين ميلا فى الساعة إلى الأبد. مالم تعترضها قوة ما فتوقفها. وهذه القوة التى توقفها هى بالطبع الاحتكاك، فاذا لم يكن هناك أى احتكاك فسوف تستمر السيارة فى سيرها إلى الأبد بغير توقف.

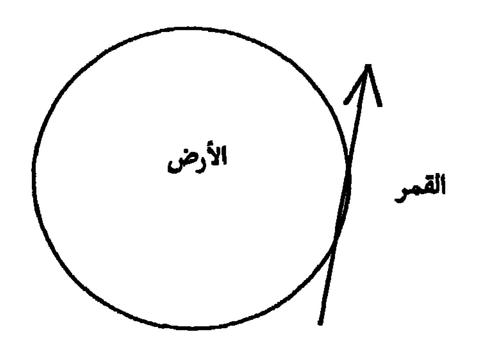
كيف عرف جاليليو ذلك أو"برهن"عليه؟ وكيف يمكننا الآن أن نبرهن عليه؟ والجواب هو أنه لا يمكن لأحد أن يبرهن عليه. فليس لنا على الأطلاق أى تجربة بالأجسام التى تتحرك دون أن تؤثر فيها أية قوة. فالا حتكاكات على الأرض من أى نوع تؤثر فى جميع الأجسام المتحركة. صحيح أننا إذا ألقينا بقطعة من الحجر على سطح من الجليد فانها سوف تقطع مسافة أطول مما تقطعها لو ألقيت على سطح خشن. وهذا المثال يكفى لكى يوحى بقانون جاليليو طالما أنه يريد أن يبيّن لنا أنه كلما قلّ الاحتكاك، فإن الجسم يواصل الاحتفاظ بحركته قبل أن يتوقف. غير أنها قفزة هائلة وجريئة من هذه الفكرة إلى القول بأنه بدون احتكاك على الاطلاق فإن الجسم سوف يحتفظ بسكونه إلى الأبد. لكن لا أحد على الاطلاق يملك دليلاً ايجابياً وحاسماً على حقيقة ذلك لأن الأجسام التى بدون قوة من نوع ما تؤثر فيها، لا نعرفها من خبرتنا ولا تقع فى نطاقها. ومن المرجح أنها لاتوجد فى الكون، اذ أنه حتى النجوم والكواكب تتأثر بقوة الجاذبية.

وذلك يعنى أن القانون لايمكن البرهنة عليه، لكنه يمثل أبسط الافتراضات التى يمكن أن نفترضها إذا شئنا، وبطريق مريحة، لكى نتنبأ بالحركات الفيزيقية. والموقف هنا هو نفسه على نحو ماكان عليه فى " اكتشاف" كوبرنيكس الذى يقول ان الشمس هى مركز النظام الشمسى. وهناك إفتراضات أخرى مختلفة عن الحركة يمكن أن نفترضها، وعلى أِساسها يمكن أن تفسر بنجاح كل ظواهر الحركة التى نشاهدها. ففى استطاعتك أن نفترض ما يقول به الحس المشترك من أن الأجسام تبطئ من سرعتها ثم تتوقف مالم تؤثر فيهاقوة ما. أوفى استطاعتك أن تفترض أن الأجسام سوف تستمر فى حركتها إلى الأبد دون أن تؤثر فيها أية قوة، وأنّ مساراتها سوف تكون دائرية. وعليك أن تفترض افتراضات مناسبة ومعقولة عن القوى، فمثلا، لو أن جسماً يتحرك فى خط مستقيم، فلابد أن تكون هناك قوة أثرت فيه فجذبته عن مساره الدائرى. لكنك لو افترضت فرضا آخر غير فرض جاليليو، فإن عليك أن تعيد كتابة علم الميكانيكا بطريقة منقحة جداً.

والطريقة الخاصة التى يعمل بها القانون الأول للحركة- بسبب أهميته فى علم الفلك – هو الذى مكّن العلماء من تفسير حركات الكواكب وغيرها من الأجرام السماوية، دون افتراض وجود أرواح أو ملائكة كما كان يعتقد الفكر الشائع. ولا الدوامات التى افترضها ديكارت.

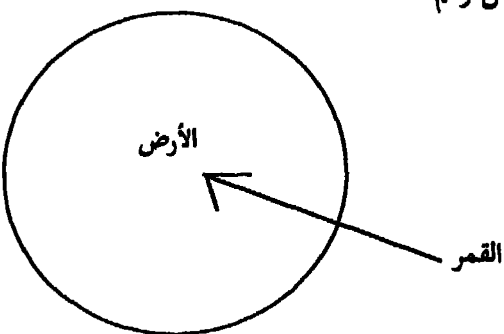
وهكذا نصل إلى "نيوتن"(١٦٤٢-١٧٢٧) لقد كان"نيوتن "عبقرية عظيمة أكملت تشييد أساس العلم الحديث ، بأن وقف على أكتاف"كوبرنيكس"، و"تيكوبراهى"، و"كبلر"، و"جاليليو"، فلم يكن فى استطاعته أن يقوم بعمله العظيم بدونهم. لكنه انتهى إلى ثورة فى النظرة العلمية. كان هؤلاء الرواد قد زرعوها.ولقد كانت إسهاماته فى العلم هائلة حتى بغض النظر عن اكتشافه لقانون الجاذبية. لكننا هناسوف نتجاهل كل ما قام به باستثناء قانون الجاذبية. والمسألة الهامة التى علينا أن نلاحظها هى أن افتراض القانون الأول للحركة، قد ألغى ضرورة افتراض أنه لابد من وجود قوة دافعة أو جاذبة للكواكب لتتحرك فى مساراتها،فقد بدأ"نيوتن"عمله بمحاولة تفسير دوران القمر حول الأرض،ثم طبق نفس التفسير ذاته فيما بعد على دوران الكواكب حول الشمس

شكل رقم (٦):



النظرية التى تفترض وجود أرواح تدفع الكواكب وغيرها من النجيمات، ونظرية ديكارت فى الدوامات- مهما وصفنا الأولى بأنها خرافية أكثر وأن الثانية علمية أكثر- يتشابهان بالضبط فيما يتعلق بجانبهما الميكانيكى.فكل من الأرواح والدوامات يؤثر بقوة فى المماس.ولابد أن يظل اتجاه القوة محتفظاً بتغيره من نقطة إلى نقطة فى المحور حتى تدفع الكواكب لتدور فى دائرة بدلا من السير فى خط مستقيم. لكنها ستكون موجودة، باستمرار، طوال التماس. لكننا لو افترضنا الآن بناءعلى القانون الأول للحركة أن القمر سوف يستمر فى مساره إلى الأبد فى خط مستقيم وبنفس سرعته حتى ولو لم تكن هناك قوة على الأطلاق تؤثر عليه- وهذا الفرض يمثله السهم فى الشكل السابق- فسوف نرى عندئذ أن الشيء الوحيد المطلوب لكى يجعله يتحرك

ويدور حول الأرض، سيكون قوة تعمل خلال نصف القطر من القمر إلى مركز محوره أى الأرض. شكل رقم (٧)



وليس من الضرورى أن تكون هناك قوة مماس، مادامت حركة القمر المستمرة، يمكن تفسيرها بدون أية قوة، والشيء الوحيد المطلوب لكى تفسره القوة هو تغيير الاتجاه من الخط المستقيم.

ولقد أدرك نيوتن ذلك، ولهذا استطاع أن يستغنى عن قوة التماس، وراح يبحث عن قوة نصف قطرية. ولم يكن من الواضح لأول وهلة- على الأطلاق- أن هذه القوة هى القوة الجاذبية، ويتطلب التعرف عليها كجاذبية عبقرية تخيلية كبرى، ولم تكن فكرة الجاذبية جديدة تماماً، فقد ذهب جلبرت Gilbert [(١)] بالفعل إلى أن الأرض حجر مغناطيس. واعتقد"كبلر" أن الكواكب تتحرك بواسطة قوة تنبعث من الشمس. وعلى أية حال فقد كانت الجاذبية معروفة بالفعل كقوة مؤثرة فى اتجاه مركز الأرض. التفاح يسقط من فوق الشجرة، لكن ما هو المدى الذى تعمل فيه قوة جاذبية الأرض؟ ولو أنك صعدت إلى ارتفاع ميل فى بالون، فسوف تشعر أن هذه القوة لا تزال مؤثرة، لأنك اذا ما ألقيت شيئاً من البالون سقط إلى الأرض. وتظل الأشياء التى تحملها إلى قمة الجبل ثقيلة. لكن الواقع أنك لو كنت مستمراً فى الصعود إلى أعلى فإن قوة الجاذبية تصبح أقل وأقل. ويتضح ذلك من القول بأن الجسم فوق قمة الجبل يزن أقل

(١) ولم جلبرت W. Gilbert (١٥٤٤-١٦٠٣) عالم طبيعة انجليزى درس المغناطيسية والكهرباء الأستاتيكية، وذهب إلى ان مجال مغناطيسية الأرض يقوم بدور القضيب الممغنط الذى يربط بين القطبين الشمالى والجنوبى. نشر كتابه عن المغناطيسية عام ١٦٠٠ .وكان أول كتاب علمى يقوم تماما على التجربة والمشاهدة (المترجم).

منه إذا كان في مستوى سطح البحر. فكيف يمكنك أن تعرف أن القوة لم تضعف تماما عند نقطة معينة بين الأرض والقمر؟ وكيف يمكن لك أن تتأكد من أن القمر، مثل التفاحة، يتجه نحو الأرض، وأن ما يمنعه من أن يفعل ذلك هو الجذب إلى الخارج الذى تقوم به قوة الطرد المركزية عنده بوصفه يدور حول محوره؟

ليس هناك دليل مباشر على ذلك مادام أن أحداً لم يسافر إلى نقطة في منتصف الطريق ليرى ما إذا كانت هناك أجسام في هذه المسافة. ومن هنا فإن نيوتن لم يستطع أن يبرهن على ذلك، وليس في استطاعة أحد أن يفعل ذلك حتى الآن. لكنه استخدمه كفرض ، وجاهد ليرى ما إذا كان في استطاعته أن يفسر وقائع حركة القمر عن طريق هذا الفرض أم لا. ثم قام بتخمين آخر: لو مال القمر إلى السقوط نحو الأرض فإن الشيء الوحيد الذى يمنعه أن يفعل ذلك لابد أن يكون هو قوته المركزية. ولكى يحافظ على البقاء في محوره ، فلابد أن تكون قوة جاذبية الأرض مساوية ومضادة لقوة الطرد المركزية عنده، وكان هيوجنز Huyghens[1] وهو الذى اكتشف قوة الطرد المركزية واستفاد منها" نيوتن". وعندما وضع كل هذه الأمور معا، افترض الفرض، الذى سمي-بعد أن وجده مفيداً- باسم قانون الجاذبية، الذى يقول إنّ قوة الجاذبية بين جسمين تتناسب مباشرة مع محصلة كتلتيهما، وهى تتناسب عكسيا مع مربع المسافة بينهما- ويمكن أن نسمى ذلك على سبيل الاختصار بقانون التربيع العكسى. ولكى يحاول تطبيقَ هذه الصيغة على القمر كان عليه أن يعرف المسافة بين الأرض والكتل الموجودة فيها، وبين القمر. واستغل هنا التقديرات التى كان قد قام بها بالفعل. وكانت مشكلته هى أن يعرف ما اذا كان في استطاعته - على أساس هذه الفروض -أن يحسب رياضيًا حركات القمر. وهل تتفق هذه الحركات المحسوبة مع الحركات التى نشاهدها. لكنه اكتشف، مع شعور شديد بالأسى- أن محاولته قد فشلت إلى حد أن هناك اختلافا يصل إلى ١٢ ٪بين الحركات المحسوبة والحركات الفعلية.

ولقد هجر نيوتن هذه المشكلة لفترة طويلة سواء لهذا السبب أو لغيره. لكن عندما اكتشف بعد ذلك أن تقديره للمسافة بين القمر والأرض التى استخدمها في

(١) كرستيان هيوجنز(١٦٢٩-١٦٩٥) عالم فلك ورياضى هولندى اول مَنْ نادى بنظرية الموجات الضوئية،كما طور بندول الساعة، واكتشف عملية الاستقطاب وأول من شاهد زحل.(المترجم).

حساباته كانت خطأ، وأن تقديرات أكثر دقة قد تمت، عاد إلى دراسة المشكلة من جديد، مستخدماً مرة أخرى قانون التربيع العكسي، تقدير جديد لمسافة القمر. وأعاد حساب حركات القمر، وعندئذ اتفقت حساباته مع الوقائع الملاحظة.

وبقية القصة موجزة فى استعادة أحداثها رغم أنها تنطوى على أعمال مجيدة. ولقد وجدَ نيوتنَ أنه يستطيع تفسير حركات الكواكب حول الشمس عن طريق القانون نفسه كما فسرّ حركة القمر حول الأرض. ولقد أظهر عمله التالى أن القانون يستطيع أن يفسر بنجاح عددا هائلا من الظواهر الأخرى.مثل اضطرابات الكواكب فى حركتها المدارية بسبب قوة غير تلك التى تسبب دورانها المنتظم.ومثل ظواهر المد والجذر فى المحيط. كما اتضح أيضا أن القانون يمكن أن يفسر ظواهر تتجاوز النظام الشمسى،كما ينطبق على جميع النجوم. وعلى هذا النحو أصبح القانون الكلى للجاذبية.غير أن هذا الجزء من قصة العلم لايعنينا فى هذا الكتاب.

وفضلا عن ذلك هناك نقطة هامة هى أن قوانين "كبلر" الثلاثة الخاصة بحركة الكواكب، اتضح أنها نتائج لقانون الجاذبية. أعنى أنك إذا ما افترضت صحة قانون الجاذبية، فسوف يظهرنا الحساب الرياضى على أن قوانين كبلر الثلاثة تنبع منه. وهى لم تعد الآن قوانين"مطلقة أو نهائية"على نحو ماكان ينظر إليها فى عصر كبلر. فقد " فسرها"قانون الجاذبية،والقى ذلك الضوء على المفهوم العلمى للتفسير: فتفسير واقعة معينة مثل موقع المريخ فى السماء فى لحظة معينة، يعنى أن ذلك مثل جزئى لمبدأ أو قانون أكثر عمومية. وهكذا تمت البرهنة على أن قوانين"كبلر"هى حالات جزئية من قانون"نيوتن" ،لقد أصبح قانون نيوتن الآن حالة جزئية من قانون أينشتين. أما إلى أى مدى يمكن أن يسير التفسير بهذه الطريقة، فذلك مالا نعرفه. ولابد أن يكون المثل الأعلى هو أن نتبيّن أن كل شيء مما يحدث فى الكون، أيا ما كان نوعه، يمكن فى النهاية تفسيره من منظور قانون واحد مطلق ، ولا أحد يعرف ما إذا كان ذلك ممكناً حتى نظرياً. وإذا كان ذلك ممكناً فهل ينبغى على المرء أن يقول أن القانون الواحد المطلق هو نفسه"لا يمكن تفسيره"-تلك مشكلة سوف أتركها للقارئ ليتأملها ويفكر فيها. هناك نقطة هامة بخصوص العلاقة بين الدين والعلم لابد هنا أن نلاحظها. لقد كان"نيوتن" يعرف أن هناك "شواذا"معينة فى حركات الكواكب التى نلاحظها لا

يمكن تفسيرها عن طريق قانون الجاذبية، وبعبارة أخرى انّ حركاتها الفعلية تنحرف انحرافاً طفيفاً جداً عما ينبغي لها أن تكون بحساب قانونه. وفضلا عن ذلك فإذا ما تراكمت هذه الانحرفات وتكدست مع مرور الزمن، فسوف تصبح انحرافات عظيمة تقلب ميزان النظام الشمسى كله رأساً على عقب، حتى أن الكواكب إما أن تبتلعها الشمس أو تنفلت من السيطرة وتندفع في الفضاء الخارجي .فلماذا لايحدث ذلك؟! لم يكن عند" نيوتن" سوى تفسير واحد فقط: لابد أن السبب، فى رأيه، أن الله يتدخل بين الحين والحين، ويعيد الكواكب الضالة إلى مسارها الطبيعى. ومن الجدير بالملاحظة أن تلك كانت آخر فرصة تاريخية، على ما أعلم ، كان فيها عالم عظيم على استعداد لقبول تدخل قوى فوق الطبيعة كسبب للظاهرة التى نشاهدها. لقد لاحظ الفيلسوف الألمان «ليبنتز» أن إله"نيوتن "إله فقير ميكانيكى لهذا السبب، فهو لا يستطيع أن يصنع سوى آلة تحافظ على العمل بانتظام ويقوم باصلاح الأوانى ورتقها. (١)

هناك عالم آخر أود أن أذكره هنا هو" لابلاس"(١٧١٩-١٨٢٧) وهو ليس أحد آباء العلم، ولا ينتمى إلى حركة العلم التى تسمى عادة "الثورة العلمية فى القرن السابع عشر" . فقد عاش بعد"نيوتن"بقرن ، ولم يكن عبقرية علمية على غرار جاليلو أو نيوتن. لكن له بعض الأهمية فى قصتنا لسبب سوف يتضح فى الفصل القادم.

لقد بيَّن "لابلاس"أن الانحرفات"أو الشذوذ"- فى حركات الكواكب التى عجز نيوتن عن تفسيرها بقانون الجاذبية ليست تراكمية كما افترض العالم الانجليزى، وإنما هى تصحح نفسها فهى بعد فترة طويلة كافية من الزمان تلغى بعضها بعضا. ومن ثم فليس من الضرورى تدخل الله لتصحيحها.ولقد كان" لابلاس"واحداً من الذين ابتكروا- وكان امانويل كانط واحدا آخر- الفرض السديمى الشهير(٢). لتفسير أصل النظام الشمسى. وقد كان له تأثير عظيم فى عصره. رغم أن علماء الفلك لم يعودوا يقبلونه الآن. والنظام الشمسى تبعا لهذا الفرض كان نتيجة لدوامة سديمية لغاز متوهج. ولما برد السديم تقلص وانكمش نحو مركزه الذى أصبح هو الشمس. لكن عمليات التضاؤل خلفت وراءها حلقات مركزة من الغاز، ثم بردت هذه الحلقات فيما بعد ، وانكمشت فى قطع أوكتل صلبة أصبحت هى الكواكب.

(١) مراسلات ليبنتز مع كلارك:الخطابات ١, ٤, ٢٨ ،و٥-١٣(المؤلف).

(٢) فرض يقول ان النظام الشمسى نشأ عن سديم غازى(المترجم).

والآن لقد افترض نيوتن أن لله خلق النظام الشمسي، والكواكب والنجيمات وجعلها تدور حول الشمس في مداراتها بسرعاتها وحركاتها الصحيحة.وعلى ذلك فلابد للعقل أن يحسب المسافات والكتل، والسرعات حسابا كاملا-" العقل البارع جدا في الميكانيكا والهندسة" حتى يحافظ على الآلة لكي تعمل على نحو كامل. ولو أن الأرض على نحو أبطأ كثيراً مما تفعل ، لكانت قد اتبعت في مسارها محورا يشذ عن المركز ولأصبحت الحياة على سطحها مستحيلة، ولو أنها تحركت ببطء كاف لاصطدمت بالشمس.ولو أنها كانت تسير بسرعة أكثر من سرعتها الحالية لاندفعت في الفضاء الخارجي.ولو أن المسافة بين الأرض والشمس كانت أكبر قليلاً أو كثيراً مما هي عليه لحدثت نتائج مماثلة.ويصدق الشيء نفسه على الكواكب والنجيمات الأخرى. فالمسافات بين الأجرام،وكذلك سرعاتها، لابد من حسابها جميعاً على نحو يحفظ للآلة السماوية التوازن الكامل، باستثناء"الانحرافات "المؤسفة التي لا يمكن حسابها.ولقد أشار " لابلاس "بفرح إلى أنه كما أن وجود الله ليس ضرورياً لتصحيح الانحرافات.فهو كذلك غير ضروري لخلق النظام الشمسي، مادام أنه يمكن الآن تفسير أصله ونشأته بالافتراض السديمي. ويروى أن نابليون سأله:"أنا أعرف يامسيه"لابلاس"أنك ألفّت كتاباً عظيماً عن نظام الكون، لكنك لم تذكر فيه الخالق قط" وأن لابلاس رد قائلا: "لستُ بحاجة إلى هذا الفرض" .

وسوف يكون تعليق فيلسوف التأليه بالطبع هو أنه حتى لو صّح الافتراض السديمي، فانه لن يحذف على الاطلاق ضرورة وجود الله بوصفه خالقا. لكنه يدفع الضرورة خطوة إلى الوراء فحسب. فربما كان الله هو الذى خلق السديم الذى نشأ عنه النظام الشمسي، أو ربما خلق شيئا تسبب في نشأة السديم الذى تسبب في وجود النظام الشمسي.فلو كان العقل الخالق ضرورياً في البداية ،فلا يهم عدد مراحل الكون. غير أن نقد"لابلاس" قصة أخرى، وأنا لا أناقش الآن معقولية أفكاره بل أضعها فقط في مكانها. وسوف نرى أنها لعبت دوراً هاماً في تطور العقل الحديث- وهو موضوع سوف نتركه للفصل القادم.



الفصل الخامس

أثر هذه النتائج على الدين



كان نيوتن مسيحياً خاشعاً للغاية، يأخذ اللاهوت مأخذ الجد أكثر من العلم. ولابد أنه كان سيصاب بالهلع لو أنه تصوّر أن ما قام به طوال حياته سوف يقوض أركان الإيمان الديني. فقد كان رأيه الخاص هو أن ما قام به ستكون له نتيجة مضادة تماما بل إنه حتى افترض أن نظامه عن الميكانيكا السماوية سوف يزودنا ببرهان على وجود الله. كتب يقول:.

«الحركات التي تسير عليها الكواكب الآن لا يمكن أن تكون قد نشأت من سبب طبيعي فحسب، بل طبعها فاعل عاقل..فليس ثمة سبب طبيعي يمكن أن يحدد جميع الكواكب الأولية منها والثانوية[وهذا يعني الكواكب والنجيمات] ويجعلها تتحرك في في نفس الطريق، وعلى نفس السطح بلا أى تغير يذكر، فلابد أن يكون ذلك مشورة (أى تخطيط) .. ولو أن الكواكب كانت سريعة بسرعة المذنبات.. أو لو أن المسافات من المراكز التى تدور حولها كانت أطول أو أقصر أو لو أن كمية مادة الشمس (أى كتلتها)، أو المريخ أو عطارد أو الأرض– ونتيجة لذلك قوتها الجاذبية– كانت أعظم أو أصغر مما هى عليه، مادارت الكواكب الأولى حول الشمس فى دوائر متحدة المركز كما تفعل الآن،ولسارت فى مسارات من القطع الزائد، أوالقطع المتكافىء أو لا نتقلت انتقالا مفاجئا على نحو يشذ عن المركز.

ومن ثم فالقول بأن هذا النظام بكل حركاته يحتاج إلى علة تفهم وتقارن فى آن معا كميات المادة فى أجرام متعددة كالشمس والكواكب. وتنتج منها قوى الجاذبية. والقول بأن المسافات المتعددة للكواكب الأولى من الشمس والثانية من المريخ وعطارد، والأرض، والسرعات التى تتحرك بها هذه الكواكب، وبأن تقارن، بل إن توفق هذه الأجرام كلها معا بمثل هذا التنوع الهائل ـ ذلك كله يقتضى ألا تكون هذه العلة عمياء، ولا اعتباطية، وإنما بارعة غاية البراعة فى الميكانيكا والهندسة» (١).

فلو أن سرعة الكوكب كانت أعظم أو أقل، أو لو كانت المسافة بينه وبين الشمس أبعد لطار الكوكب بقوة الطرد المركزية فى الفضاء الخارجى. ولو أن الكوكب تحرك بسرعة أبطأ مما هو عليه، ولو كانت المسافة بينه وبين الشمس أقرب مما هى عليه الآن، لاقترب الكوكب من الشمس، ولو كانت قـلت سرعته أو مسافته بقـدر كـاف،

---

(١) اقتبسه أ. بيرت فى كتابه: «الأسس الميتافيزيقية لعلم الطبيعة» (نيويورك هاركورت عام ١٩٢٥) ص ٢٨٦ (المؤلف).

لسقط فى الشمس. ومن ثم فلابد أن تحسب السرعة والمسافة بدقة لكل جرم من الأجرام السماوية المتعددة التى يتألف منها النظام الشمسى، ثم لابد أن يتوافق كل جرم مع غيره من الأجرام الأخرى، حتى يتأكد مواصلة النظام لحالة اتزانه. ومن الواضح أن المادة الميتة لا يمكن أن تقوم هى نفسها بهذه الحسابات. وعلة هذا النظام لا يمكن أن تكون «عمياء» أو «عفوية»، بل لابد أن تكون عقلا وأكثر من ذلك «عقل غاية فى البراعة فى الميكانيكا والهندسة» هو المطلوب لتفسير الوقائع. ومثل هذا العقل المسيطر سيطرة شاملة لا يمكن أن يكون شيئاً سوى الله.

ولم تكن حجة نيوتن سوى نسخة جزئية أو نموذج لما يسميه الفلاسفة «برهان النظام» على وجود الله. وجوهر البرهان هو أن الطبيعة تكشف عن نماذج من التوافق بين الوسائل والغايات، أو بعبارة أخرى تكشف عن تخطيط، وذلك يعنى أن هناك مَنْ يخطط. والغاية فى النموذج الذى قدّمه «نيوتن» هو التوازن الذى يسرى فى النظام الشمسى. والوسيلة هو توافق سرعة الكواكب ومسافاتها بعضها مع بعض. ولقد قدم المفكرون، بما فيهم نيوتن نفسه، أمثلة أخرى كثيرة على هذا النظام الظاهر فى الكون. والمثل المفضل هو عين الإنسان أو الحيوان، رغم أن أى عضو آخر فى الجسم، والجسم ككل، يصلح أن يكون نموذجا لهذا النظام. والعين هى أداة تتألف من عدد كبير من الأجزاء مثل: الحدقة، والعدسة، والقرنية، والشبكية، وكل جزء من هذه الأجزاء يتألف من أجزاء جديدة. ولابد لجميع هذه الأجزاء الصغيرة والكبيرة أن تتوافق توافقا دقيقا بعضها مع بعض لإحداث الرؤية. ومن الواضح أن الرؤية هى الغاية، وأنها مع الوسيلة هى التوافق المعقد والتام بين جزء وجزء. والبرهان هنا هو نفسه بالضبط برهان نيوتن. فلو أن العدسة كانت أبعد أو أقرب من مسافتها من الشبكية، ولو كانت بها غُبشة وليست شفافة. ولو أن بؤرة العين كانت أوسع أو أضيق مما هى عليه، ولو أن أى جزء من الأجزاء لم يكن يتوافق، كما هو عليه الآن، مع الأجزاء الأخرى ـ لكانت النتيجة فى أى حالة من هذه الحالات هى انعدام الرؤية. غير أن العمى أو الأبصار مبهم أكثر مما ينبغى. إن التعاون بين جزء وجزء وهذا التوافق الدقيق بين أى جزء وغيره من الأجزاء، يدل كما قيل، على نظام، وتكيف الأجزاء مع الغاية يمكّن الحيوان من أن يرى.

وهناك آلاف من النماذج الأخرى. فكثيراً ما يذكر تلقيح الزهور عن طريق النحل

والحشرات الأخرى. إذ تحمل النحلة حبوب اللقاح من زهرة إلى زهرة، ولا يمكن للصدفة أن تفسر هذه العملية إذ من الواضح أن هناك غرضاً فى الطبيعة من إنتاج الزهور. وتلك هى الغاية ثم أعدت الطبيعة مجموعة من الوسائل التى تتكيف معها على نحو بارع ومتفرد. ومن الواضح أن الغرض غير موجود فى ذهن النحل. ومن ثم فالتفسير الوحيد هو أن الغرض يوجد فى عقل يسيطر على الطبيعة.

ولقد نشر عالم بلجيكى ـ هو ليكونت دى نوى ـ منذ عهد قريب كتاباً عنوانه «المصير البشرى» ذهب فيه إلى أن الجزئ من البروتين الضرورى للحياة لا يمكن أن يكون إنتاجه قد تّم عن طريق الصدفة. وإنما لابد أن يكون نتيجة لنظام وتدبير. لأن بنيته الكيمائية تبلغ درجة هائلة من التعقيد حتى لو افترضنا أن الصدفة قد أنتجت جزيئاً واحداً من هذا القبيل على الأرض، فإنه لا يمكن أن نتصور أنها قد أنتجت فى تلك الحقبة الفلكية القصيرة نسبياً من عمر الأرض، الملايين من هذه الجزيئات، الضرورية لوجود أجناس الكائنات الحية. والحياة هنا هى الغاية، وتوافق الذرة مع الذرة فى الجزئ هو الوسيلة.

من الواضح أن جميع النماذج التى سبق ذكرها: من النظام الشمسى، إلى عمل العين، وتلقيح الأزهار، وجزئ البروتين ـ ليست سوى نماذج مختلفة لنفس البرهان الواحد، كما أنها جميعاً تعتمد على نفس المنطق. فالاختبار المنطقى للبرهان كما يبدو فى نموذج واحد سوف ينطبق بالتالى على جميع النماذج الأخرى. ومن ثم فسوف أحلل برهان نيوتن عن النظام الشمسى لنرى ما الذى يبرهن عليه حقيقة إن كان يبرهن على شيء ما.

وخوفاً من أن يكون هناك أى سوء فهم للدافع الذى يجعلنى أقوم بمثل هذا التحليل فسوف أذكر هذا الدافع وأبين أن برهان نيوتن ليس له قيمة تذكر، ومن ثم فإن البرهان المستمد من النظام ـ أيا كان النموذج الذى نختاره ـ لا قيمة له أيضا. وليست الغاية هى إحداث الشك فى وجود الله، فمشكلة حقيقة الدين سوف تظهر فى النهاية لنناقشها، لكن ليس الآن، وإنما الغاية المباشرة هى أن أبيّن أن برهانا مستمدا من العلم، وأنا أعنى به البرهان المستمد من ظواهر الطبيعة، ليست له أدنى قيمة فى البرهنة على وجود أو عدم وجود الله. وباختصار العلم محايد بالنسبة للدين أو لا علاقة له

بالدين. ومن الواضح أن هذه الغاية تتألف من جزءين: **الأول**: أن تبين أنه ليس ثمة برهان مستمد من الطبيعة ـ مثل برهان النظام أو التدبير ـ له أدنى قيمة في البرهنة على وجود الله. **والثاني**: أنه لا يمكن أن يكون هناك برهان مستمد من الطبيعة ينفي وجود الله. وسوف أهتم الآن بمناقشة النصف الأول من الحجة.

لقد سلّم الناس كحقيقة واقعة بأن الكتل المختلفة أو الأحجام المختلفة، والسرعات، والمسافات بين الكواكب، على نحو ما هي عليه الآن، كان من نتيجتها أنْ دارت الكواكب، على نحو ما تفعل، نحو الشمس. وأن أى تجمع آخر لهذه الكتل والسرعات، والمسافات تكون له نتيجة مختلفة. لكن كيف يبين لنا ذلك أن هذه النتيجة التي ظهرت بالفعل ليست مجرد نتيجة فحسب بل هي أيضاً غاية؟ والغاية بالمعنى الذى نستخدم فيه هذا اللفظ هنا تعنى شيئا خطط له عقل ما. فكيف يبيّن البرهان أن النتيجة هي غاية بهذا المعنى؟.

ويطرح السؤال نفسه فيما يتعلق بأى نموذج أو مثال مزعوم للنظام. وفي كل حالة تكون لدينا مجموعة من الأسباب التي تحدث مجموعة معينة من النتائج. فآليات مختلفة في العين تحدث الرؤية، والتشريحات الخاصة بالنحل والزهور، وسعى النحل من أجل العسل، وظروف أخرى كثيرة تحدث التلقيح. وتنوع القوى والحركات في الذرة يحدث جزئ البروتين. وجوهر البرهان كله يكمن في التأكيد على أن هذه النتائج، التوازن في النظام الشمسي، والإبصار، والتلقيح، والبروتين ـ ليست نتائج أحدثتها أسباب طبيعية فحسب بل هي غايات مستهدفة، فكيف نعرف ذلك؟ إما أنها نتائج فهذا ما يمكن أن تؤكده المشاهدة والملاحظة. لكن لو كان شيء ما غاية فذلك ما لايمكن لنا أن نشاهده على نحو مباشر، ولابد بالتالي من وجود استدلال من نوع ما، لأننا لا نستطيع أن نشاهد سوى تتابع أحداث وأشياء، ففي استطاعتنا مشاهدة: الألوان، والأوزان، والأثقال، والأشكال، والقياسات وما إليها، لكننا لا يمكن أن نشاهد أبداً واقعة أن شيئا ما غرض أو غاية، فأنا مثلا أتلقى خطاباً مكتوباً عليه اسمى، وكل ما أستطيع مشاهدته هو الورقة والحبر. أما الواقعة التي تقول: إن استلامي للخطاب كان الغاية التي يستهدفها المرسل أو الشخص الذى كتب فذلك مجرد استنتاج. ومن ثم فالسؤال الذى نطرحه هو: ما هي الوقائع التي نستنتج منها ـ في برهان النظام ـ أن

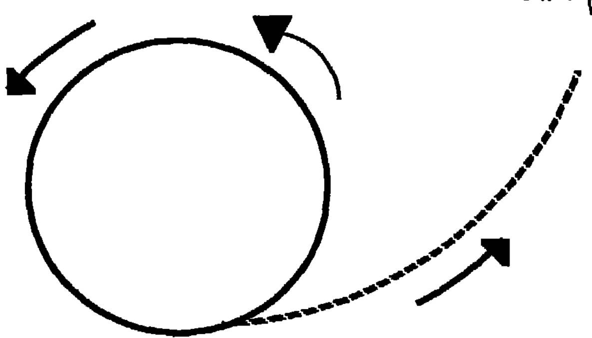
النتائج المختلفة: النظام الشمسى، والتلقيح.. إلخ ـ هى غايات استهدفها عقل ما؟ ولماذا قيل إنها لا يمكن أن تكون قد حدثت عن طريق «الصدفة»، وهذا يعنى العمل المحض للقوى ولقوانين الطبيعة «العمياء» دون وجود أى منظم ـ ؟!

سوف نجد أن هناك أساسين أقيم عليهما الاستنتاج. الأول هو التعقيد الذى لا حد له للأسباب الطبيعية. أعنى القول بأن هناك عدداً هائلاً ومنوعاً من الأسباب كانت تعمل معاً لإحداث النتيجة. ومن ثَم كان جزءاً جوهرياً من برهان نيوتن أن النظام الشمسى بالغ التعقيد، وأن هناك، بداخله، عدداً هائلاً من الأجرام، وأن هناك عدداً هائلاً من الكتل، والسرعات، والمسافات التى ينبغى أن يتوافق بعضها مع بعض. والشيء الرائع حقاً أن أشياءً كثيرة جداً ومختلفة تتعاون بعضها مع بعض لإحداث التوازن فى النظام الشمسى «وأن توازن، بل إن توفق هذه الأجرام كلها معاً بمثل هذا التنوع الهائل، فذلك يقتضى ألا تكون العلّة عمياء أو اعتباطية وإنما...». فلو كان هناك جرمان فحسب فى النظام الشمسى ما كان للبرهان مثل هذا التأثير القوى. وهناك فى السماء أمثلة لجرمين فقط كالنجوم الثنائية التى يدور أحدهما حول الآخر، فهل يكشف ذلك عن النظام؟ ألا يمكن أن يكون نتيجة الصدفة؟ إننا نجد فى جميع الأمثلة التى يفترضها النظام فى الطبيعة، التشديد على أن عدداً هائلاً من الأشياء يتعاون بعضه مع بعض لإحداث النتيجة. فالعين آلية بالغة التعقيد. فكيف يمكن لكل هذه الآلاف من الأجرام أن تتوافق بدقة بعضها مع بعض لإحداث هذه النتيجة: الإبصار ما لم يكن هناك نظام؟ والطابع المعقد لجزئ البروتين ـ الزعم بأن مثل هذه البنية المعقدة من الذرات لا يمكن أن تحدثها الصدفة ـ هو عصب حيوى جداً فى حجة ليكونت دى نوى.

لكن كيف يمكن لتعقد الأسباب المتعاونة أن يبرهن على وجود النظام؟ لم يجب نيوتن عن هذا السؤال لكن «ليكونت دى نوى» أجاب فقال: لو كانت الصدفة وحدها هى التى تعمل، فإن أى ترتيب للذرات يمكن أن يحدث، فى حين أن ترتيبها الحالى فى جزئ البروتين هو وحده الترتيب من بين ألوف البلايين من الترتيبات المحتملة الذى حدث. ومن ثم فالصدفة أو الفرصة أمام هذا الترتيب المعين، بدلا من أى ترتيب آخر، كان لها ألوف البلايين من الصدف ضدها، فهى غير مرجحة على الإطلاق، ومن ثَم

فلابد لنا أن نفترض وجود النظام، وأنها منظمة، فإذا طبقنا هذا الخط من التفكير على النظام الشمسى، لوجدنا أنه بالإضافة إلى النمط الوحيد من المسارات التى تسير فيها الكواكب بالفعل، فإن هناك عدداً غير متناه، من الناحية العملية، من الأنماط الأخرى من المسارات كان من الممكن أن تسلكها الكتل، والسرعات والمسافات ـ وهى مختلفة. فقد كان يمكن للأرض أن تتبع أى مدار من ملايين المدارات الأهليلجية، أو أى مدار آخر من ملايين المدارات ذات القطع الزائد أو القطع المتكافئ. ومن هنا فإن فرص التغيرات أمام المدار الذى تسير عليه فعلا تُعد بالملايين. ومن هنا فمن غير المرجح تماما أنها كانت لتسير فى مجراها الحالى لو أن الأمر تُرك للمصادفة وحدها. ومعنى ذلك أن هناك علة من نوع خاص، عقل إلهى، هى التى تفسر لنا لِمَ اتخذت مدارها الحالى. ولكى نختبر هذا البرهان دعنا نفترض أن الأرض قد اتخذت بالفعل مساراً آخر على النحو التالى مثلا ـ

الشكل رقم (٨):



وتمثل الدائرة فى هذا الشكل المدار الحالى للأرض. أما الخط المنقوط فهو يمثل مساراً آخر كان يمكن أن تسير فيه لو أنها مثلا كانت أثقل فتؤثر فيها قوة الطرد المركزية فتخرجها إلى مكان آخر فى الفضاء الخارجى. والآن ما هى الفرص أمام الأرض لتتخذ ذلك المسار المعيّن (الخط المنقوط)..؟ هناك بالضبط نفس الفرص الموجودة أمام محورها الحالى. لأن هناك بالضبط نفس عدد المسارات الأخرى التى كان يمكن أن تتخذها. وسوف يصدق الشىء نفسه مهما يكن المسار الذى تتخذه الأرض سواء خرجت إلى الفضاء الخارجى أو دارت حلزونيا حول الشمس. وأيا ما كان المسار الذى

تتخذه الكواكب فإنه لن يكون مرجحاً أيضاً. ومن ثمّ فواقعة المسار الذى سارت فيه ليست برهانا لصالح القول بأن ذلك كان مخططاً.

سوف ننظر الآن فى البداية إلى ما يبدو أنه واقعة مثيرة: فأيا ما كان ما يحدث فى العالم فهو، تقريباً، غير مرجح إلى حد لا نهاية له، لأن هناك باستمرار عدداً لا متناهيا من الأشياء الأخرى كان يمكن أن تحدث بدلا منه. خذ مثلا رجلا يسير فى الشارع فقتلته مزهرية أسقطتها الرياح، إننا نعزو ذلك إلى الصدفة، أعنى أننا نقول: إنها من عمل قوى الطبيعة وقوانينها العمياء دون أن يكون هناك أى نظام أو تدبير خاص من جانب أى إنسان. ومع ذلك فالصدف أو الفرص أمام هذه الحادثة التى وقعت تُعَد بالملايين. فقد كان يمكن للرجل لحظة سقوط المزهرية أن يخطو خطوة أو خطوتين أو عشرين.. إلخ من المكان الذى سقطت فيه، أو ينتقل إلى الجانب الآخر من الطريق. فنحن يمكن أن نكون فى ملايين اللحظات الأخرى غير اللحظة التى سقطت فيها. ومع ذلك فعلى الرغم من ملايين «اللاترجيح» التى كان يمكن أن تحدث، فإننا لا نجد ضرورة فى افتراض أن شخصاً ما هو الذى أسقط المزهرية لتحقيق غرض ما. بل إننا نقتنع تماما بأن نعزو الحدث للصدفة، أعنى إلى العمل الذى تقوم به قوانين الطبيعة.

إن تعقد الأسباب التى تتعاون لإحداث موت شخص ما بواسطة مزهرية سقطت على رأسه ـ هائل لدرجة لا يمكن حسابها، فحركات كل جزيئات الهواء الموجودة فى العالم اشتركت فى هذا العمل، إذ لو كانت حالة الطقس مختلفة، ما هبت عاصفة الريح فى هذه اللحظة وأسقطت المزهرية. وأحد الأسباب مقتل الرجل هو اكتشاف كولومبس لأمريكا [1]. فلو لم يكتشف أمريكا ما كان الرجل ولا المزهرية موجودين حيث هما فى مكانهما. والواقع أن تعقد وتشابك أحداث التاريخ كله متورط فى هذه الحادثة. وذلك هو ما يصدق أيضا على كل حادثة من الحوادث التى تقع فى الطبيعة. فمهما يحدث فى العالم، فإن تشابك الأسباب التى تتعاون لإظهار حدث مسألة تفوق كل حساب، ومن الواضح إذن أن القول بأن التعقيد الذى لا حدّ له للأسباب المتعاونة دليل على النظام – قول فاسد تماما وينطوى على مغالطة.

---

(١) على اعتبار أن الرجل أمريكي الجنسية، ولولا اكتشاف كولومبس ما كانت هناك أمريكا أصلا، ولا الرجل الأمريكى الذى سقطت المزهرية فوق رأسه! (المترجم).

وينبغى علينا، بالطبع، ألا ننخدع باستخدام البرهان لكلمات مثل «تتوافق» و«تتعاون». فأجزاء العين، والكتل، والسرعات، والمسافات فى النظام الشمسى يقال: إنها «تتوافق» بعضها مع بعض و«تتعاون». وإذا ما فهم «التوافق» على أنه يعنى «أنها تتناسب، عن وعى، بعضها مع بعض لتحقيق غاية»، وإذا ما فهم «التعاون» على أنه يعنى «أنها تعمل معاً عن وعى» لكان فى ذلك مصادرة على المطلوب، لأنه إذا كانت الأسباب التى تتوافق وتتعاون بعضها مع بعض لتحقيق غاية بهذا المعنى، فإن المشكلة نفسها تكون قد حُسمت. غير أن الكلمات لا تُستخدم بهذه الطريقة، ومن ثم فهى لا تعنى شيئا سوى أن مجموعة من الأسباب تتجمع، كأمر واقع لإحداث النتائج التى ظهرت. وحيثما كانت هناك مجموعة من الأسباب المعقدة والمتشابكة تُحدث نتيجة معينة، فإننا يمكن أن نقول عنها: إنها متعاونة، ويتوافق بعضها مع بعض. ويمكن أن يقال: إن بلايين جزيئات الهواء قد تعاونت لإحداث الإعصار الذى دمر المدينة. ومن الواضح أن التعاون هنا ليس دليلا على النظام.

لماذا، إذن، يبدو دليل النظام مقنعا؟ يرجع ذلك فى تصـــورى إلى أن هناك أرضا ثانية ـ وكانت الأرض الأولى هى تعاون الأسباب المعقدة المتشابكة التى يعتمد عليها الدليل سراً، إنْ صحّ التعبير. فهى تختبئ، فى العادة، أو على الأقل، لا تظهر بوضوح. وسوف نلاحظ أن الأشياء أو الأحداث التى تـمّ اختيارها كنماذج أو أمثلة لتطبيق فكرة الوسائل والغايات، لا تكون أبداً من نوع الأشياء التى تنظر إليها الموجودات البشرية على أنها أمور سيئة، أو شريرة أو قبيحة، أو وضيعة وخسيسة أو مؤذية وضارة بالجنس البشرى. بل هى الأشياء التى ينظر إليها الإنسان على أنها خيرة، وجميلة، ونبيلة أو نافعة ومفيدة له ودعنا نجمع هذه الأشياء كلها تحت عنوان واحد هو «أمور ذات قيمة»، ولكى يبيّن البرهان وجود النظام، فإنه يختار التوازن فى النظام الشمسى الذى هو مفيد لنا لأنه يجعل الحياة على كوكبنا الأرضى ممكنة. أو يختار تلقيح الأزهار، لأن الزهور كائنات جميلة، أو جزئ البروتين لأنه مفيد وضرورى للحياة، ونحن ننظر إلى الحياة على أنها خير. أو يختار الرؤية أو الإبصار الذى هو خير لأسباب واضحة. ولا يختار الدليل أبداً تلك السلسلة من الأسباب المعقدة أو المتشابكة التى تؤدى إلى العمى عند بعض الأشخاص أو الحيوانات، أو الأسباب التى تؤدى لا إلى الحياة بل تفضى إلى

الموت. ولو أن مدينة ما قد دُمّرت بفعل علو الأمواج وغرق ألوف من سكانها، أو أدت إلى سلسلة أخرى من الأحداث إلى كارثة بشرية، فإن أصحاب الدليل يغضون الطرف عنها ولا يختارون ذكرها أبداً كنماذج تبرهن على وجود النظام.

غير أن من الواضح أن الأسباب فى مثل هذه الحالات هى معقدة ومتشابكة بقدر تعقدها وتشابكها فى حالة أحداث «أمور ذات قيمة»، وهى تتعاون بعضها مع بعض، وتتوافق بعضها مع بعض، لإحداث هذه النتائج. إن ملايين الظروف السببية تتعاون لإحداث دمار المدينة، كما تتعاون بالضبط ملايين الأسباب لإقامة التوازن فى النظام الشمسى، أو لكى تُبصر العين وترى. فلماذا لا يختارون الأشياء السيئة أو الشريرة لبيان وجود النظام على نحو ما يختارون «الأمور ذات القيمة»..؟

الإجابة واضحة وهى أن «الأمور ذات القيمة» هى من نوع الأشياء التى نستهدف تحقيقها، على افتراض أننا أشخاص فضلاء، لو أننا خلقنا العالم. ومن ثم فنحن نعتقد أنه إذا ما كانت هناك «أشياء ذات قيمة» فى العالم فمن المرجح أن يكون قد أوجدها عقل ما لأغراض تشبه الأغراض عندنا. ولو وضعنا سلسلة الأفكار هذه فى صيغة موجزة لكانت كما يلى: إن العقول الفاضلة فى تجربتنا تحدث، أو تميل إلى إحداث أشياء ذات قيمة، ومن ثمّ فالأشياء ذات القيمة الموجودة فى العالم أوجدها عقل فاضل.

لكنا لو أخذنا هذا القول مأخذ الجد كبرهان، لرأينا أنه ينطوى على خطأ منطقى قاتل، لأنه إذا ما كانت «س» قد سببت «ص» فإننا لا نستطيع أن نستنتج العكس ونقول: إن «ص» لابد أن تسببها «س»، فكثيراً ما يتسبب البرق فى اشتعال النار فى المنازل، لكنك لا تستطيع أن تسير وتستنتج أن اشتعال النار فى المنزل كان بسبب البرق. لأن هناك أسباباً أخرى كثيرة يمكن أن تؤدى إلى اشتعال النار فى المنزل، مثل: الإحراق المتعمد، عقب سيجارة أُلقى بإهمال، وآلاف أخرى غيرها. وكما أنك لا تستطيع أن تستنتج من واقعة أن البرق تسبب فى إشعال النار فى المنزل ـ النتيجة التى تقول: إن جميع الحرائق يسببها البرق ـ فكذلك لا تستطيع أن تستنتج من واقعة أن هناك عقولا لاسيما عقول الفضلاء ـ النتيجة التى تقول: إن الأشياء ذات القيمة لابد أن يكون قد أوجدها عقل ما، فلِمَ لا تكون قد أحدثتها الأسباب الطبيعية؟.

قد يقال إنه على الرغم من أن وجود الأشياء ذات القيمة فى العالم لا يبرهن على وجود الله، فإن وجود الله، على أية حال افتراض يفسر، على الأقل وجود الأشياء ذات القيمة وذلك مبرر للإيمان به. وهذا حق، لكن لسوء الطالع لو أننا اعتبرنا وجود الله مجرد افتراض بهذه الطريقة، فعلى الرغم من أنه يفسر وجود الأشياء ذات القيمة، فإنه لا يفسر وجود الأشياء السيئة. فالواقع أن وجود الأشياء السيئة يصطدم بل يتناقض مع مثل هذا الفرض. وكذلك على الرغم من أن هذا الفرض قد يكون فرضاً جيداً بمقدار ما يفسر بعض الوقائع ـ أعنى الأشياء ذات القيمة ـ فهو ليس افتراضاً جيداً مثل افتراض «الصدفة»، أعنى قوانين الطبيعة التى تعمل بغير تدبير ولا نظام محدثة جميع الأشياء والأحداث فى العالم. لأن الصدفة تفسر الأشياء الخيرة والأشياء السيئة أو الشريرة معاً. وإذا لم يكن هناك عقل منظم يحكم العالم، بل تحكمه الصدفة العمياء لقوانين الطبيعة فحسب، فسوف يكون العالم عندئذ خليطاً غير متميز من الأشياء الخيرة والشريرة، وهذا ما نتوقعه تماما. فلو أننا عالجنا وجود الله ـ من زاوية المنطق ـ كافتراض، فسوف نجد أن الصدفة هى افتراض أفضل من وجود الله.

وعلى ذلك فأيا ما كانت وجهة النظر التى تنظر منها إلى البرهان المستمد من النظام، فسوف تكتشف أنه لا قيمة له.

علينا أن نتحول الآن لدراسة الجانب الآخر من الصورة:

إذا كانت ميكانيكا الأجرام السماوية عند نيوتن لم تبرهن على وجود الله، فإنها لا تبرهن، بالقطع، على عدم وجوده. وليس ذلك فحسب، بل من المهم جداً أن تعرف أنه فى خلال تاريخ الثورة العلمية فى القرن السابع عشر كله، لم يظهر اكتشاف علمى مفرد، ولا وضعت فكرة، من وجهة نظر المنطق كان لها أدنى أثر فى تدمير الإيمان بوجود الله، ومع ذلك فإن الثورة العلمية كان لها بالفعل مثل هذا الأثر. وهذا أمر ينبغى علينا أن نفهمه. دعنا نكون على يقين، أولا، من أن أيا من المكتشفات العلمية المبكرة لم تتجه نحو البرهنة على عدم وجود الله. ويمكن أن نعرض المسألة بهذه الطريقة. فإذا ما أسقطنا التفصيلات كانت المكتشفات الجوهرية كما يلى:

ـ الأرض تدور حول الشمس، ولا تدور الشمس حول الأرض (كوبر نيكس).

ـ تدور الكواكب فى مدارات أهليلجية، وليس فى دوائر (كبلر).

ـ سوف تواصل الأجسام المتحركة حركتها فى سرعة مطردة فى خط مستقيم، ما لم تعترضها قوة تؤثر فيها فتوقفها (جاليليو).

ـ قانون الجاذبية (نيوتن).

والآن: كيف يمكن أن يكون لأى من هذه الحقائق الفيزيقية أى أثر فى مشكلة وجود الله؟ كيف يمكن لها أن تزودنا بأى برهان ضد وجوده؟ ألا يمكن أن يكون الله موجوداً فى حالة دوران الأرض حول الشمس مثلما يكون موجوداً فى حالة دوران الشمس حول الأرض؟ وهل يتسق وجود الله مع الدوائر لكنه يتعارض مع المسار البيضى الشكل (الأهليلجى)..؟ أم أن الله لا يمكن أن يوجد فى عالم يتبع قوانين جاليليو للحركة، بل فى عالم يتبع قوانين أرسطو؟ فما الذى كان إذن فى الثورة العلمية يمكن أن يكون معاديا للدين؟. صحيح أن نظام كوبر نيكس لم يكن يتسق مع علم الفلك الذى اعتمدته الكنيسة المسيحية فى ذلك الوقت، ونظرت إليه، خطأ، على أنه جزء ضرورى من الإيمان المسيحى، ولهذا السبب كان صدمة مدمرة للنظام اللاهوتى فقد كان اعتقاد اللاهوتيين، لا فقط بالمعنى الفيزيقى الحرفى، لكن بالمعنى المجازى أيضا، أن الكون يدور حول الإنسان ومسكنه الذى هو الأرض، فكان الإنسان هو المركز الفيزيقى للكون، وهو، تقريباً، مركز الرعاية والعناية والاهتمام من الله. بل إن الخلق كله، بطريقة أو بأخرى، يتمركز حول الإنسان: الشمس، والقمر، والنجوم، والماء، والنباتات، والحيوانات، خُلقت من أجل الإنسان. لكن هذا الإيمان الذى يجعل للإنسان أهمية كونية، يختلف اختلافاً بعيداً، إذا ما قلنا: إن الأرض ليست سوى قطعة من التراب تدور مع غيرها من الكواكب المماثلة حول نجم وسط ملايين النجوم. فبدأت الشكوك تساور عقول الناس، حتى أكثر الناس تديناً وحماسا للدين. ألا يمكن أن تكون هناك موجودات تشبه البشر فوق ملايين الأجرام الأخرى السابحة فى فضاء الكون؟ ألا يمكن أن تكون هى الأخرى قد أثمت أو أخطأت؟ ألا يمكن أن يكون الله قد أرسل ابنه لكى يصلب مرة ومرة ومرة فوق هذه الملايين من مراكز الحياة؟ أليس تجسد الله فى المسيح يمكن الإيمان به لو أن المرء اعتقد أن الإنسان يوجد فى مركز الدراما الكونية؟

ذلك كله معروف جيداً. وليس من الضرورى أن نكرر كيف كانت نظرية كوبرنيكس صدمة للعالم المسيحى. وكان ذلك أول المصادمات الكبيرة التى حدثت فى العالم الحديث، بين مكتشفات معينة للعلم، ومعتقدات معينة للكنيسة. غير أن الصدام الحقيقى بين العلم والدين كان يكمن فى مكان آخر. ذلك لأن المعتقدات الجزئية التى كان على الكنيسة التخلى عنها معتقد أثر معتقد، ليس منها ما هو ضرورى للدين. بل إن ما هو ضرورى هو موقف معين سوف أطلق عليه النظرة الدينية للعالم. ولقد عبرت هذه النظرة عن نفسها فى العالم الغربى فى صورة ثلاثة معتقدات: (١) هناك موجود إلهى خلق العالم. (٢) وإن هناك خطة كونية أو غرضاً كونياً. (٣) وإن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً. ولا تتناقض مع هذه المعتقدات الدينية: لا علم الفلك عند كوبر نيكس، ولا أية مكتشفات علمية أخرى مبكرة، ولا حتى أية مكتشفات علمية متأخرة. أما فيما يتعلق بالمعتقدات الجزئية التى لم تتخل عنها الكنيسة، فإن هذه كلها يمكن أن نخلفها وراءنا دون أن نفقد المحور الأساسى للدين. أو بعبارة أخرى فإنه يمكن أن نضفى معنى مجازياً عليها، إذا لم يعد من الممكن أن نقبلها بمعناها الحرفى. وبهذه الطريقة يمكن للدين أن يكيف نفسه بسهولة مع المكتشفات العلمية الجديدة. لكن إذا كان ينبغى فقدان المعتقدات المركزية الثلاثة فلابد أن يؤدى ذلك إلى تدمير الدين نفسه أو أنه سيبدو كذلك، على الأقل، فى أول مسح له. ومن هنا فإن ما علينا أن نقوم بدراسته هو أثر العلم على المعتقدات المركزية للدين. والنتيجة التى وصلنا إليها حتى الآن هى أن مكتشفات الثورة العلمية لا هى تدعم ولا هى تنفى هذه المعتقدات.

لم يكن لهذه المكتشفات، بالقطع، أى علاقة بمشكلة وجود الله، ومع ذلك فإن الثورة العلمية قوضت الإيمان بالله فعلاً وتاريخياً وبعمق، فالواقع أن نشأة العلم أعقبها مباشرة نزعة شكية دينية كبرى. ففى أعقاب القرن السابع عشر ظهر أعظم عصر للشك فى العالم الحديث وهو القرن الثامن عشر. وهو العصر الذى كان فيه ملك انجلترا يشكو من أن نصف الأساقفة ملاحدة، وهو العصر الذى أخرج ديفيد هيوم، وإدوارد جيبون، وفولتير. صحيح أنه يمكن أن يقال، بمعنى ما: إن هؤلاء الرجال «كانوا يؤمنون بوجود الله» لكنهم كانوا رغم ذلك من الشكاك الدينيين. فلم يكونوا يؤمنون بإله يشبه الإله المسيحى فى العصر الوسيط. وأيا ما كان الإيمان بالله الذى أخذوا به

فإنه لم يكن أكثر من تجريد عقلى بارد وميت، فإن العقل المتدين يتخذ منه موقفاً فاتراً، لأن الدين ـ على الرغم من أنه يصاحبه باستمرار معتقدات ـ ليس هو نفسه مجرد مسألة عقلية.

التعاقب التاريخى ـ ميلاد العلم الذى أعقبه مباشرة عصر الشك ـ ليس مجرد اتفاق بل هناك رابطة بينهما، ومهمتنا أن نكتشف هذه الرابطة. وربما قيل إن ذلك يشكل جانباً من المشكلة، لأنه إذا كان العلم فى القرن السابع عشر لم يكن لديه أى ميل أو اتجاه منطقى، على الإطلاق، نحو عدم البرهنة على المعتقدات المركزية للدين، فكيف يحدث هذا الأثر المدمر عليها على نحو ما حدث فعلا؟

يكمن مفتاح حل هذه المشكلة فى القول بأن عقول البشر لا تعمل عادة بالطريقة التى يقول المناطقة إنه ينبغى أن تسير عليها. فعلاقة المنطق بما يؤمن به الناس ضئيلة للغاية. افرض أن رجلا اعتنق فكرة معينة أو اعتقاداً معيناً، هو «أ» يستتبعه الإيمان بفكرة أخرى أو اعتقاد آخر هو «ب». فهناك فى هذه الحالة انتقال فى الفكر من «أ» إلى «ب». فإذا كان من الممكن أن يكون الانتقال من «أ» إلى «ب» يرجع إلى رابطة منطقية بين الفكرتين أى أن «ب» تنتج منطقياً من «أ» فإن ذلك قد يفسر واقعة أن كل من يؤمن بـ«أ» سوف يؤمن فيما بعد بـ «ب». غير أن الانتقالات المنطقية من هذا القبيل هى استثناء أكثر منها قاعدة. فالأعم الأغلب أن تعود الانتقالات إلى رابطة غير منطقية بين الفكرتين عن طريق التداعى أو الإيحاء. فهناك انتقالات فى مجرى الوعى البشرى من فكرة إلى فكرة على نحو متواصل، وفى هذا التدفق المعقد من فكرة إلى فكرة نجد هنا وهناك خيوطاً واهية للرابطة المنطقية. لكنها تتجه لأن تكون غير محسوبة فمن الانتقالات غير المنطقية التى ترجع إلى التداعى والإيحاء يمكن لنا أن نستخدم تعبير «الانتقالات السيكولوجية» لنصف به هذه السلسلة غير المنطقية ولنميزها من سلسلة الأفكار المنطقية.

حل مشكلتنا لماذا أنتجت الثورة العلمية عصر الشك فى الوقت الذى لا يوجد فيه مبرر منطقى لذلك ـ هذا الحل يكمن فى الأسباب السيكولوجية العميقة التى تعمل بداخلنا. وهذا الموضوع، بالطبع، بالغ التعقيد، ومن مجموعة خيوط أفكار البشر لا نستطيع فى هذه الحالة أن نأمل فى أكثر من جذب بعض الخيوط التى تكون أشد وضوحا.

أولا وقبل كل شئ فقد أحدث علم نيوتن فى أذهان الناس حساً متناميا أو شعورا بإبعاد الله، وأى ديانة حية تقتضى وجود إله قريب منا، وموجود حولنا فى العالم الآن. ولقد كان هذا الحضور القريب فى عصور الخرافة يحدثه الإيمان بمعجزات الله التى تعمل فى حياتنا على نحو مباشر بإرسال صواعق من السماء تدمر أعداءنا، وبإرسال الطعام لنا عن طريق الغربان لو كنا جائعين، أو بإرسال المن علينا من السماء لنأكل، وهذه الأمور، بالطبع، لا تحدث لكل إنسان، وإنما هى تحدث لأولئك الرجال الذين يتبعون، عن وعى، أوامر الله، أكثر من غيرهم، ويكفى ذلك لبيان أن الله قريب منا جداً، وأنه يساعد باستمرار أولئك الذين يحبونه والذين يحبهم. وهو يعمل فى العالم طوال الوقت. إنه عصر لم يعد فيه أمل للإيمان بالتدخلات الإلهية فى عمل الطبيعة. إن الدين الحى يقتضى، على الأقل، الشعور بوجود إله لايزال يعمل داخليا فى قلوب الناس عندما يُصلون مثلا. ولقد قيل: إن الله لم يعد يتدخل الآن فى عمل العالم الفيزيقى. لكنه لايزال يتدخل فى الأعمال السيكولوجية للعالم الداخلى لعقول الناس. وإذا لم يعد يرسل طعاما ماديا عن طريق الغربان، فهو يرسل لنا غذاءً روحيا عن طريق المقدسات وبواسطة النعمة الإلهية. والدين ـ بطريقة أو بأخرى، إذا لم يكن مجرد تجريدات عقلية، يقتضى الشعور بإله قريب منا ويؤثر فى حياتنا.

غير أن علم نيوتن إنتهى بتجفيف منابع الدين الحى بأن دفع الله إلى الخلف فى زمن بداية العالم، وسواء أكانت هذه البداية تحسب بألوف أو ملايين السنين، فذلك لا أهمية له. عندما خلق الله العالم، وعندما فعل ذلك فإنه خلق أيضا قوانين الطبيعة، مثل قانون الحركة وقانون الجاذبية، وهى القوانين التى يسير عليها العالم. وكان الله هو «العلة الأولى» للعالم، لكنه بعد أن خلقه، تولى القانون الطبيعى، الذى كان قد خلقه أيضا، مهمة تسيير العالم، فلم يعد الله يفعل شيئا بعد خلق الكون، بل ترك لقوانين الحركة وقانون الجاذبية عمل كل شئ. إن الله يشبه صانع الساعة الذى صنع الساعة ذات مرة وملأها، ثم تركها تعمل وفق آلية داخلية. ولا يختلف الله عن الآلة البشرية إلا فى أنه خلق الحركة الدائمة للآلة التى تعمل بنفسها إلى الأبد دون أى تدخل من جانبه. أليس ذلك هو ما يتضمنه بالضبط القانون الأول للحركة عند جاليليو؟

وهكذا نجد أن الله قد «أصبح بعيداً ومنذ مدة طويلة» منذ بداية خلق الأشياء فلم يعد يؤثر فيها الآن.، كما أنه يبعد تماما عن الأحداث الفعلية فى حياتنا اليومية.

غير أن هذه الصورة المتخيلة لله أصبحت عندئذ مجرد إيمان عقلى. وربما أصبحت مجرد" فرض" لتفسير أصل العالم، لكن لا أهمية لها فى شئون حياتنا اليومية. هذا هو ما أصبحه الله فعلا عند الطبيعيين المؤلهة فى القرن الثامن عشر.[1] وتلك نتيجة ترتبت على العلم عند "نيوتن"-ولا تزال هذه النتيجة بالطبع موجودة فى عصرنا - ولقد خفف منها جزئياً مواصلة الايمان بأن الله لا يزال يعمل فى عالمنا السيكولوجى الداخلى. ولسنا بحاجة الآن إلى التعليق على الفكرة الواضحة التى تفرض نفسها هنا- وهى أن جهلنا النسبى بعمل العالم الداخلى هو الذى يسمح لنا أن نواصل الافتراض بأنه لا يحكمه القانون وأن التدخلات الالهية لازالت ممكنة. والحقيقة التاريخية هى أن الشعور بالقرب من الله، و بأنه حولنا، قد دمرهّ- مرة واحدة وإلى الأبد-علم نيوتن وأنه ارتحل عن العقل الحديث بصفة عامة، رغم أنه لايزال موجودا، بغير شك، عند أفراد البشر.

وهناك دليل على أن نيوتن نفسه كان قلقاً بصدد هذه الأفكار.فالله-بالطبع خلق العالم. لكن ما الذى تُرك له ليعمله فى هذا العالم الآن؟ وأجاب نيوتن ، بخُلف، لا يزال لله قبل كل شىء وظيفة التدخل بين الحين والحين لتصحيح مسارات الكواكب المتحركة أو التى"تشذ" عن طريقها وإعادتها إلى محورها الصحيح عندما تقوم بهذا الانحراف.

فى مجلة" ريدرز ديجست" عدد يناير ١٩٤٩ ظهر مقال عنوانه"الله والشعب الأمريكى"وفيه يسجل نتائج استفتاء الأمة الكبيرة حول الدين، فالمحرر سأل الناس عن مدى إيمانهم بوجود الله ، فأجاب٩٥٪ منهم بأنهم يؤمنون بوجوده. ثم سألهم عن مدى اعتبار الدين مؤدياً إلى إقامة حياة فاضلة، فأجاب ٢٥ ٪ منهم فقط بأنهم يعتبرون الدين أحد العناصر التى يضعونها فى أذهانهم. وسألهم عما اذا كان الدين مؤثراً بأية طريقة فى السياسة أو شئونهم وأعمالهم فأجاب٥٤٪ منهم بالنفى. وعندما حلل

(١) الطبيعيون المؤلهة هم المفكرون والفلاسفة الذين آمنوا بالله، وأنكروا الرسل وذهبوا إلى ان "نور العقل الطبيعى"قادر على الوصول الى الله بدون الأديان ومنهم لوك وفولتير ورسو وغيرهم (المترجم).

دكتور"جرينبرج" هذا الاستفتاء لاحظ أن " الشعب لا يجعل الله مرتبطاً على نحو مباشر بسلوكهم".

فلماذا نجدهم من ناحية يؤيدون الايمان التقليدى فى وجود الله، نراهم من ناحية أخرى أنه لا علاقة له بالأحداث الفعلية التى تقع فى حياتهم اليومية، وأنها كلها يمكن تفسيرها تفسيراً تاماً عن طريق" الأسباب الطبيعية"-بما فى ذلك بالطبع أفعالهم الخاصة ؟ إن الأيمان بأن جميع الأحداث ترجع إلى الأسباب الطبيعية، وان الله لا علاقة له بها- سواء اعترفنا بذلك أم لم نعترف وأنكرناه بلساننا- هو ببساطة جزء مما يسلم به العقل الحديث، فهو جزء من الصورة المخيلة عن العالم، وجزء من التراث الذى ندين به للعلم فى القرن السابع عشر. لقد اعتدنا أن نقول انه على حين أن فترة العصر الوسيط هى عصر الإيمان، وأن عصرنا ليس كذلك. ولاشك أن ٩٥٪ من الناس تقول إنهم يؤمنون بالله. لكن ذلك ليس دليلا على إيمانهم بالدين، فمثل هذا الإيمان بالله هو مجرد تجريد عقلى، لايؤثر فى سلوك الناس. أو أنه صيغة تقليدية لفظية عقيمة اعتاد الناس على ترديدها. لأنهم لا يفكرون وكسالى فى تغيير عاداتهم. إن الاله الموجود الذى لا يفعل شيئا للعالم، ولا يؤثر أدنى تأثير فى أحداثه، هو ببساطة إله لا أهمية له. وبالطبع لا يقول الناس شيئا كهذا الذى أقوله وحتى لا يفكروا به فى أنفسهم. غير أن صورة العالم الحديث لم يأخذ بها عن وعى سوى قلة من المثقفين. وإن كانت مع ذلك تشكل خلفية الحياة الحديثة بطريقة لا شعورية. ونحن نرى الآن أننا عندما نتحدث عن العلم عند "نيوتن" على أنه قوض ودمر الإيمان بالله، فإن ذلك لا يعنى أنه أدى إلى أن يقول الناس "لايوجد إله"، لكنهم يسيرون فى حياتهم كما لو أنهم كانوا يؤكدون ذلك. وذلك أآيضا هو مغزى أعمال"لابلاس"التى عرضنا لها فى الفصل السابق. لقد دفع"نيوتن" الله إلى الخلف إلى بداية خلق النظام الشمسى، أما"لا بلاس" فقد دفع به إلى بداية السديم، وليس يهم تحديد الوقت الذى كان فيه ذلك. وهكذا نستطيع ان نتخيل أنه قد تم إبعاده أبعد وأبعد. ويمكن أن نرى الآن أيضا إلى أى حد يكون جواب " لابلاس" لا أهمية له عند المؤمن-وهو الجواب الذى أجاب فيه عن سؤال نابليون يقول: أن كل ما فعله هو أنه دفع بضرورة وجود الخالق خطوة إلى الوراء فى الزمان، لأن ضرورة التسليم بوجود الله كعلة أولى للكون لا أهمية له، ولاشك أنها لا أهمية لها

للكون، لكنها هامة من الناحية السيكولوجية، لأنها تزيد زيادة هائلة الشعور بابتعاد الله. فلو كان الله قد خلق الشمس، والقمر، والأرض والإنسان الذى يسكن الأرض..ربما منذ ستة آلاف سنة مضت كما يقول سفر التكوين، فإن الفترة التى انقضت منذ أن فعل الله شيئا ماهى بغير شك فترة طويلة جدا، لكنها لا تزال داخل الحقبة الإنسانية مما تسجله الوثائق البشرية، فذاكرة البشر يمكن أن تعود بمعنى ما إلى ذلك الزمان. والقول بأن الله شخصيا، وعلى نحو مباشر، خلق جدنا آدم يعنى أنه كان مهتما بالإنسان، وذلك يعطينا ومضة من الدفء حتى بالنسبة لعلاقاتنا الشخصية به. وربما نجد أن هذا الإله رغم أنه لا يعمل الآن،فانه لا يزال ينظر إلينا، ويفكر فينا. لكن لو كان الجنس البشرى ليس سوى نتاج لمجموعة من القوانين الطبيعية منذ بضعة ملايين من السنين خلت، عندئذ فحتى إذا كان الله قد خلقَ القوانين الطبيعية، فما الذى يكونه الإنسان بالنسبة إلى الله، أو الله بالنسبة للإنسان؟ ولو أننا دفعنا بالله إلى الخلف، دهورا فلكية، إلى بداية السديم الذى تطور إلى النظام الشمسى، فإن الثغرات الزمنية المرعبة التى انقضت منذ أن تجلى الله فى العالم تصيب عقولنا بالفتور وقلوبنا بالتخدير. وهذه السلسلة من الأفكار ليست منطقية بالطبع. غير أن المنطق لا علاقة له بالتفكير البشرى.

لقد كانت الأهمية المتخيلة لسديم "لابلاس". وكان لاكتشافه القائل بأن الكواكب تصحح انحرافاتها بنفسها فهى لا تتراكم ، تأثير مماثل بالطبع.لقد اعتقد "نيوتن" أنّ الله لا يزال، بعد ذلك كله، يعمل فى العالم ويصحح انحرافات الكواكب. لكن "لابلاس" بيّن أنها تصحح نفسها بنفسها، وعلى ذلك فحتى التصحيح الضئيل الذى تركه "نيوتن" لفعل الله فى العالم قد استُبعد وحلّت محله قوانين الطبيعة. ومن هنا كانت ملاحظة "لابلاس" أنه ليس ثمة حاجة إلى أن يفترض وجود الله.

لقد تحدثنا عن الإحساس بابتعاد الله بوصفه الأثر السيكولوجى الأول لعلم الطبيعة عند" نيوتن" الذى مال إلى تحطيم قوة الدين فى أذهان الناس. والأثر الثانى الذى سوف نتحدث عنه الآن ربما لا يكون سوى طريقة أخرى فى التعبير عن الشىء نفسه، لقد تّم فى كل مكان إحلال القوانين الطبيعية للظواهر محل العلل التى تفوق الطبيعة التى آمن بها الناس من قبل. ومنذ القرن السابع عشر أصبحت قاعدة راسخة

من قواعد العلم ألا يّسمح بأية أسباب تفوقَ الطبيعة لتفسير ظواهر الكون. فحتى لوبدت الظواهر الطبيعة بغير تفسير، فلا ينبغى أن يسمح أبدا بتفسيرها كحالة من حالات الفعل الإلهى، بل إن ذلك ليس اكتشافاً خاصاً لأى علم جزئى، مثل افتراض كوبرنيكس، ونظرية التطور لداروين. أو الاكتشاف الجيولوجى للعمر الهائل للأرض. بل كان ذلك هو الافتراض الأساسى للعلم ككل. ووجهة النظر العلمية العامة هذه عن العالم ، وليس أى اكتشاف جزئى، هى التى كان تعمل لتدمير الدين.

ولاشك أنه كان فى عصور ما قبل العلم، إيمان بالنظام العام للطبيعة، وتكرار دورة الأحداث طبقا لسيطرة القانون. فالشمس تشرق كل يوم بانتظام، وتعود الفصول كل عام بانتظام. لكن داخل هذه الدورات العامة، كان لايزال هناك مكان فسيح، تُرك للتدخل الإلهى فى التفصيلات الجزئية. ومن ثَم كان هناك إمكان للمعجزات وكانت تناسب تماما الصورة العامة للكون التى كانت فى سماتها العامة منظمة ومرتبة. والفكر الذى ظهر فى العالم مع ميلاد العلم الجديد فى القرن السابع عشر، والذى أصبح جزءاً من صورة العالم عند العقل الحديث هو أن كل ذرة صغيرة من الأحداث التى تقع فى الكون، تحكمها تماما قوانين صارمة لاتتغير من قوانين الطبيعة-فلو أن حبة من حبات الرمل، أو جزيئًا صغيراً من هذه الحبة، تحرك واحد على ألف من المليمتر،فإن هذه الحركة هى نتيجة يمكن التنبؤ بها لأسباب طبيعية موجودة سلفاً. ولقد أصبح هذا الافتراض الأساسى للعلم، منذ القرن السابع عشر، جزءا من عقل الإنسان الحديث غير الواعى، الذى يفسح أى مجال لتدخل الفعل الإلهى فى العالم. ولم تتغير هذه الصورة على أى نحو بالاكتشاف الحديث القائل بأن الالكترونات (الكهارب) وغيرها من الجزيئات الأساسية للمادة تسودها"اللاحتمية" فى حركاتها. فقد ظهرت فى المقام الأول عادة ذهنية لايمكن ان تهتز بسهولة بما فعله بعض علماء الطبيعة، فجأة، من تصريحات جديدة. وبغض النظر عن ذلك فلا جدال أنه سيكون من الخلل المحال أن تذهب إلى أن اللاحتمية التى هى خاصية الالكترون تعنى العودة إلى الإيمان بقوى تفوق الطبيعة، أو أن القفزات غير المنتظمة التى لا يمكن حسابها التى تقوم بها الالكترونات هى حالات من التدخل الإلهى. فاما أن تكون هناك أسباب طبيعية للحركات التى لم تُكتشف حتى الآن، أو أن علماء الطبيعة يعتقدون- فيما يبدو- أنه

ليس ثمة أسباب على الاطلاق، ولو صّح الافتراض الأخير كان معناه أن القوانين السببية لا تعمل فى اضمحلال أجزاء الطبيعة. لكن الطبيعة تظل هى الطبيعة، ولا تصبح« مافوق الطبيعة» لانعدام وجود السبب. وسوف يكون من التفكير"غير العلمي"أن نعزو حركات الالكترونات إلى الأفعال المباشرة لله، لأنها فى الوقت الحالى لا تفسير لها. وذلك يشبه القول بأنه لما كان أصل الأشعة الكونية مجهولاً، فلابد أن تكون مرسلة من عند الله.

فإذا سلّم إنسان بالقاعدة العلمية التى تقول أنّ لكل حادثة فى الطبيعة سببا طبيعيا، فلا يزال من الممكن، بالطبع، أن نقول أنّ الله فى البداية هو العّلة الأولى. لكن ذلك يؤدى إلى تصور إله- مادام لا يعمل شيئاً فى الطبيعة الآن – ليس له أهمية عملية فى حياتنا.

لكن المرء يستطيع بقليل من البراعة المنطقية أن يتفادى هذه النتيجة. إذ يستطيع المرء أن يفترض أن الله يعمل طوال الوقت، لكنه لا يعمل إلا من خلال، وبواسطة، القوانين. إن قوة الجاذبية لاتعمل بذاتها، بل إنّ الله هو الذى يعمل، فى كل لحظة، من خلال هذه القوة. وتلك هى الحال مع جميع قوانين الطبيعة الأخرى. وإذا لم يكن الله يعمل عملاً متواصلاً فى الطبيعة، فسوف تتوقف الجاذبية وغيرها من قوى الطبيعة عن العمل، بل سوف تنهار الطبيعة نفسها. فالله لايزال يخلق الطبيعة، ويعيد خلقها من جديد على نحو متواصل. والواقع أن هذا الفرض فَرَضَ نفسه على فئة قليلة من الفلاسفة، لكن يظل بغير أهمية عند جماهير البشر الذين استمروا يشعرون ان الله لم يعمل إلا فى البداية فحسب.

لا ينبغى بالطبع أن تظن أن هذه الأفكار والمشكلات كانت واضحة فى أذهان جماهير الناس، صحيح أن المثقفين قد أدركوها، وكان تأثيرها من خلال قنوات ملتوية، تسربت إلى الجماهير، فتصور العالم الذى تحكمه تماما قوى الطبيعة شكلّ فى أذهانهم خلفية غامضة مفترضة عن غير وعى، وشعوراً غريزياً، أكثر من أن يستنتجوا، أن هذا التصور يستبعد ما فوق الطبيعة.

ومن المهم أن نلاحظ أن تأثير الصورة الجديدة عن العالم قد ازداد بالتدريج منذ عصر "نيوتن". ونحن نرى ذلك لو أننا نظرنا إلى"نيوتن" نفسه ثم" باركلى" بعد ذلك

في القرن الثامن عشر، وهو الفيلسوف الذى توسط بين عصر"نيوتن"وعصره. ثم أخيراً في عصرنا الحالي. فبغض النظر عن واقعة أن "نيوتن" هو مؤسس النظرة الحديثة عن العالم. فما كان في ذهنه كان ضعيفا نسبيا، وهذا واضح من طريقة تعامله مع مشكلة انحرافات حركات الكواكب. وتصور العالم الذى تحكمه تماما القوانين الطبيعية، لا يسمح بأية تدخلات عفوية للقوى الإلهية- ذلك كان الأساس لعلم "نيوتن"الجديد. غير أن ميكانيكا السماء عنده ماكانت لتعمل، لو لم يفترض أن الكواكب تتحرك بتأثير الجاذبية وحدها. لم تكن لتعمل لو لم تكن هناك تدخلات غير متوقعة من الله في اللحظة المناسبة. ورغم ذلك فقد كان على استعداد للتسلم بأى استثناء في مسألة انحرافات الكواكب.

ولقد أدخل"باركلى"في فلسفته، في القرن الثامن عشر، فكرة الاطراد التام في نظام الطبيعة، رغم أنه قبل الاعتقاد الشائع في المعجزات. ولم تلعب فكرة نيوتن عن الاستثناءات في نظام الطبيعة أى دور في مذهبه. ويمكن أن يقال إلى هذا الحد، أنه قد تمسك بصورة العالم الجديدة أكثر من"نيوتن"، وعلى الرغم من ذلك فقد أدخل فكرة الله بطريقة مثيرة تتسم بها شخصيته، ليسد الثغرة التى كان لابد أن تكون موجودة في فلسفته لو لم يفعل ذلك. لقد كان باركلى صاحب نظرية مثالية شهيرة لايمكن للأشياء المادية أن توجد، وفقا لهذه النظرية، إلا عندما يدرك وجودها عقل ما، فوجودها يعتمد على كونها مدركة، وليس الشيء المادى سوى مجموعة من الخصائص أو الكيفيات كاللون، والصلابة، والليونة، والحرارة، والبرودة، والخشونة، والنعومة، والرائحة، والمذاق، والصوت..إلخ.فلا شيء آخر في الموضوع المادى يجاوز هذه الخصائص أو الكيفيات. ولو أنك قلت أنَّ هناك شيئاً آخر فعليك أن تذكره، وحاول أن تجرب. خذ أى شيء مادى تشاء وليكن هذه القطعة من الورق، تجد أنها بيضاء، ناعمة، لينة، باردة، مستطيلة الشكل..إلخ وتلك هى خصائصها أو كيفياتها، فهل يمكن لك أن تعثر فيها على شيء آخر؟ في استطاعتك ان تقطعها قطعاً صغيرة أو إلى ذرات، إذا شئت، وتقول أنها تتألف من ذرات.غير أن الذرات نفسها لن تكون شيئاً مجموعة من الخصائص أو الكيفيات، الصلابة، والثقل، والاستدارة.. الخ. غير أن هذه الكيفيات التى تتألف منها جميعا الأشياء المادية لن تكون شيئاً آخر،عندما تريد فحصها، سوى

مجموعة من الاحساسات، فصلابة الشيء تُدرك لو ضغطنا عليه بالأصبع، أو بأى جزء آخر من الجسم. أيمكن أن تكون هذه الصلابة شيئا آخر غير إحساس الاصبع أو أى جزء آخر من الجسم؟!. وهذا الإحساس إذا قلنا بمعنى ما أنه في موضع من أصبعنا، فهو بمعنى آخر فى ذهننا، أو في وعينا. ذلك لأن الإحساس لم يكن ليوجد لو لم نكن على وعى به. والرجل الذى يفقد الوعى يفقد معه الإحساسات. ونفس الشيء يصدق على الحرارة والبرودة، فما هى الحرارة إنْ لم تكن الإحساس الذى تشعر به عندما نقترب من النار؟ وقل نفس الشيء في اللون فهو إحساس بصرى تدركه العين بغير شكل. لكنه لايمكن أن يوجد إلا فى ذهن ما يكون على وعى به. وهكذا فإن جميع الكيفيات هى إحساسات لايمكن لها أن توجد إلا فى ذهن ما، عندما يُدركها هذا الذهن. ومن ثم فالشيء المادى، طالما أنه لا يتألف إلا من هذه الكيفيات، ومادامت هذه الكيفيات هى إحساسات فى الذهن، فهولا يمكن أن يوجد إلا إذا أدركه ذهن ما، والعالم كله لايعتمد إلا على الأذهان، وما لدى هذه الأذهان من إحساسات.

لكن يبدو أننا نلتقى هنا بمشكلة واضحة: فلو أن قطعة الورق لا توجد إلا عندما تكون مدركة، فماذا يحدث عندما لايدركها أحد؟ إننى وأنا أكتب هذه الصفحة لم يكن فى الغرفة سواى، وأنا فى هذه اللحظة أدرك الورقة. وهى بالتالى توجد كمجموعة من الإحساسات فى ذهنى، لكن ماذا يحدث لها عندما أدير ظهرى ولا أعود أنظر إليها؟ أو ماذا يحدث لها عندما أخرج من الغرفة وأترك الورقة فيها؟هل لابد، بناء على نظرية باركلى، أن تكف عن الوجود، لأننى لم أعد أدركها..؟ إننى ، بالطبع، عندما أستدير عائداً إلى الغرفة مرة أخرى أراها من جديد. هل ينبغى علىّ أن أفترض أنه بعد توقفها عن الوجود عندما أكف عن إدراكها، فهى تعود إلى الوجود عندما أدركها من جديد؟ ألا ينتج ذلك كله من نظرية «باركلى» التى يقول فيها أن وجود الأشياء البادية يعتمد على كونها مدركة، ومن ثم فهى لاتوجد إلا عندما تكون مدركة؟ ثم أليس من الواضح أن هذه النتائج خلل محال؟!

غير أن باركلى كان جاهزاً، فهو لم يقل أبداً أن وجود الشيء يعتمد على إدراكنا، بل قال إن وجوده يعتمد على كونه مدركا من ذهن ما وبالتالى فعندما انظر إلى الورقة فإنها توجد كمجموعة من الإحساسات فى ذهنى. وعندما تنظر أنت إليها، فإنها تظل موجودة، حتى لو أدرت لها أنا ظهرى، لأنها موجودة كإحساسات فى ذهنك.لكن ماذا

يحدث لها عندما لا يكون هناك ذهن بشرى يدركها؟ يتساءل باركلي: ألا يمكن أن يكون هناك موجود في الكون أو عقل أو ذهن لاينام أبداً، ولا يدير ظهره للأشياء، موجود يكون عليماً بكل شيء، ويكون على وعى دائم بكل شيء أى يكون هو ذهن الله؟ إن الاشياء المادية عندئذ لن تكف عن الوجود عندما تتوقف الموجودات البشرية عن إدراكها، لأنها ستواصل الوجود كأفكار أو إحساسات في ذهن الله. وهكذا نجد أن باركلي، على الرغم من أنه لم يدخل الله في خارطة العالم لتفسير أى حركات منحرفة للكواكب، بل أدخله لتفسير استمرار وجود الأشياء المادية عندما لايدركها البشر. وليس ثمة مبرر لافتراض أن قُرّاءه في القرن الثامن عشر- سواء ممن كانوا يقبلون فلسفته المثالية أم لا - رأوا أن هناك شيئاً خطأ في الطريقة التي أدخل بها الله في مذهبه. وهكذا فإن استبعاد تصور قوى فوق الطبيعة من عالم يُحكم تماما بواسطة القوانين الطبيعية لم تسيطر تماما على عقلية هذا العصر.فنحن نرى في باركلي محطة في منتصف الطريق بيننا وبين نيوتن.

ولو أننا نظرنا، أخيراً، إلى عصرنا الراهن نلاحظ أمرين:.

الأول: أن طريقة"نيوتن" في تفسير انحرافات الكواكب روعت تماما حتى أعظم العلماء تديناً في عصرنا الراهن. والمعتقد العلمي الذى يقول: أن أية ظاهرة مهما تبدو غامضة، لا ينبغي تفسيرها عن طريق أسباب فوق الطبيعة. قد تجمدت في فكرة «المطلق» منذ عصر نيوتن.فلا ينبغي أن يكون هناك استثناء للقانون العلمي في أى مكان. وأصبح من الاجراءات المقررة في العلم أن أية ظاهرة نعجز الآن عن تفسيرها بالقوانين الطبيعية، فلابد أن نقول أن هذه القوانين تظل مع ذلك موجودة وينبغي البحث عنها. وحتى إذا وجدنا ظاهرة يُعتقد أنها بغير سبب معين، مثل حركات الالكترون اللاحتمية. فلا تقول عندئذ إن الله كان سببها، وإنما نقول بالأحرى أنّ قانون السببية لاينطبق على عالم ما تحت الذرة.

الثاني: إن استبعاد الله كمبدأ فلسفي من التفسير قد تجمد بدوره منذ عصر باركلي فلا ينبغي للفيلسوف أن يدخل في فلسفته فكرة"الإله الذى يخرج من الإله Dcux "Ex Machina[1].فإذا كانت هناك ثغرة في مذهب فلسفي، فلا ينبغي أن يملأها

(١) فكرة سادت في المسرح اليوناني القديم عندما يتأزم الموقف عندئذ يهبط تمثال صغير بحبل على المسرح لحل الموقف، وأصبحت تطلق على أى مبدأ «لا مادى» يُقحم لحل مشكلة مستعصية حلا غير معقول ولا منطقي (المترجم).

بالاقحام"التعسفي"لفكرة الله- ولم لا..؟ المبرر الوحيد الذى يمكن تقديمه، هو أن نفرض، مسايرين نموذج العلم، أن الكون كله لابد من تفسيره عن طريق الأسباب الطبيعية وحدها، وأنه من غير المشروع إقحام أى تصور يفوق الطبيعة.

ويمكن أن نقدم جانباً مثيراً من الدليل على أن هذه الفكرة لم تقتصر على الفلاسفة المحترفين أو غيرهم من المثقفين، بل تجاوزت لتسيطر على عقول الأشخاص غير المتعلمين. وأى إنسان كانت لديه الخبرة فى تقديم فلسفة باركلى لجمع غفير من الفرنسيين أو إلى الطلاب فى مرحلة الدراسة الجامعية الذين يتلقون أول مقرر لهم فى الفلسفة، يعلم أنه عندما يقال لهم كيف أن باركلى أجاب عن الاعتراض الذى وجهه إلى فلسفته والذى يقول أنّ قطعة الورق، بناء على نظريته، لابد أن تكفّ عن الوجود عندما نتوقف عن إدراكها- هو الثورة الغريزية. فهم ينظرون إلى واقعة أنه لم يستطع تفسير ذلك بدون إقحام فكرة الله ليستمر الكون فى الوجود- على أنها نقطة ضعف واضحة فى مذهبه. ويقولون أن فلسفته بهذه الطريقة لابد أن تطرح أرضا مالم «يسندها» شيء ما.

لكن ما الخطأ فى وجود الله كفرض؟ تعتمد الاجراءات العلمية، ببساطة، على فرض الفروض،(التى كثيراً مالا يوجد دليل مباشر على صحتها) لكى"تسند" نظام الفكر الذى يطوره العلم. فلو أن علماء الطبيعة وجدوا أنّ الالكترونات والبرتونات غير كافية لتفسير الظواهر التى نشاهدها، فإنهم يسدون الثغرة بافتراضات جديدة مثل البريتون والنيترون..الخ.فاذا أمكن أن نقول أن"باركلى"بحث عن"وجود الله" وأقحمه لكى يشكل مذهبه ، لكان من الممكن عندئذ أن نقول ايضا عن علماء القرن التاسع عشر أنهم"بحثوا عن'الأثير فى الفضاء، وأن العلماء فى يومنا الراهن"بحثوا عن"النيترون والميسون» للسبب نفسه لكى تعمل أنظمتهم.ولا يمكن أن يقال أنّ هناك فرقاً أو اختلافاً لأن لدى العلماء دليلاً مستقلاً على وجود الكيانات التى يفترضونها.لأن الأمر، ببساطة، ليس كذلك، لأنه، مثلا، لايوجد دليل على وجود الموجات من أى نوع فى الفضاء ماعدا أن افتراض وجودها يساعد فى تفسير الوقائع التى نشاهدها عن الضوء، والحرارة.. إلخ.لكن لا أحد شاهد الموجات ذاتها، لكن الناس لاحظوا فحسب آثار الموجات المفترض أنها الأسباب.فما هو الفرق إذن بين الموجات كافتراض وبين

وجود الله كافتراض..؟.؟ لايوجد أى فرق من وجهة النظر المنطقية. ولو أن أحد الفرضين قُبل من الناحية المنطقية فلابد أن يقبل الآخر. فلماذا إذن يعترض الطلاب- ولماذا يعترض العقل الحديث عموماً- على الأجراء الذى قام به" باركلى"، فلماذا نلطخ سمعة باركلى بعبارة مثل" يبحث عن" أو يجر إلى و"يسند"والاله الذى يخرج من الآلة؟- لأنه على الرغم من أن فكرته لاتتعارض مع مبدأ من مبادئ المنطق، فإنها تتعارض مع القاعدة العلمية التى تقول أنه لابد من تفسير جميع الوقائع عن طريق الأسباب الطبيعية، كما أن وجود الله لم يدخل كتفسير لأى شيء والطلاب المبتدئين، بالطبع، لم يناقشوا الموضوع، ولو سألتهم لماذا تثورون ضد افتراض باركلى، تجد أنهم لايعرفون السبب لكنهم ببساطة يشعرون أنه من الممكن الاعتراض عليه، ويدل ذلك على أن صور العالم كما يراها العلم نفذت وتغلغلت فى أذهانهم، وأصبحت الخلفية اللاواعية،فهى لم تعد نظرية مجردة محض عند المثقفين ، بل غاصت إلى أعماق الشخصية البشرية.

لقد درسنا حتى الآن الآثار المترتبة على الثورة العلمية على فكرة وجود الله. وهى أول فكرة من أفكار ثلاث رأينا أنها أجزاء جوهرية لوجهة النظر عن العالم فيما قبل ظهور العلم. والفكرة الثانية التى سنعرض لها الآن هى الطابع الغائى للعالم. أما الفكرة الثالثة فهى الاعتقاد بأن العالم نظام أخلاقى.

فما هو أثر ظهور العلم على القول بأن فى العالم خطة أو غرضاً؟ من المسُلم به أن التقليل من الإيمان بالله، يصاحبه التقليل من الإيمان بغرضية العالم. لأن الفكرتين، بالطبع، ترتبطان ارتباطاً وثيقاً.فالوجود الالهى والغرض الالهى، فيما يبدو، يتضمن كل منهما الآخر. ومع ذلك فهما فكرتان متمايزتان ومن الأفضل أن يظلا متمايزتين. ومن الممكن تماما- كما سبق أن رأينا - الإيمان ، ولو بطريقة غامضة، بوجود غرض فى الطبيعة دون أن يكون لهذا الإيمان أى مضمون تأليهى.

ولقد رأينا أن الإيمان بغرضية العالم،كان جزءاً من التراث العقلى للعالم الغربى لألفين من السنين، منذ عصر سقراط حتى القرن السابع عشر، فما الذى حدث له نتيجة لميلاد الروح العلمية؟

المقارنة بين النظام الشمسى عند نيوتن وبين الساعة هى مقارنة واضحة، فالمهم فى الساعة أنها عندما تملأ تعمل بنفسها، لأنها مزودة بقوتها الخاصة الموجودة فى النابض

(الزنبرك)، والنابض الذى يدير حركة النظام الشمسى هو قوة الجاذبية. والكواكب تشبه العجلة أيضاً، والنظام الشمسى لا يشبه الساعة فحسب، بل هما شيء واحد،فهو يحافظ تماما على الزمن.

وهكذا تظهر فكرة"نيوتن "القائلة بأن "العالم آلة".ولقد انتشرت هذه الفكرة فى أوربا انتشار النار فى الهشيم، لا فقط أن العالم ككل آلة، بل إن كل شيء فيه هو أيضا آلى. فقارن"هوبز"بين الجسم البشرى وبين الآلة، وكتب يقول:"ماذا يكون القلب سوى نابض(زنبرك) والأعصاب سوى مجموعة من الأوتار، والمفاصل سوى مجموعة من العجلات التى تعطى الحركة للجسم كله؟".لقد عاش "هوبز"قبل أن يكتشف "نيوتن"قانون الجاذبية، لكن وجهة النظر الآلية عن العالم كانت جاهزة، بالفعل، فى الجو الثقافى. ولم يكن على الساعة الشمسية عند نيوتن سوى تثبتها. ولقد كتب هيوم فى القرن الثامن عشر يقول: "انظر الى العالم من حولك ، وسوف تكتشف أنه ليس شيئا سوى أنه آلة عظيمة تنقسم إلى عدد لانهاية له من الآلات الفرعية الصغيرة".

والآن لو أن كل شيء فى العالم آلة، عندئذ يكون كل ما يحدث فيه يمكن تفسيره بطريقة آلية، ومن ثم يستبعد التفسير الغائى أو يصبح، على الأقل، غير ضرورى. ولقد سبقَ أن بينت أن التفسير الآلى لا يستبعد، فى الواقع،الغائية. فتسلق الرجل للجبل تسببه التيارات العصبية والتقلصات العضلية، لا يجعل القول بأنه يتسلق الجبل بغرض رؤية المنظر من القمة- غير صحيح.والقول بأن حركات الساعة يمكن كلها أن تفسر عن طريق النابض(الزنبرك) -لايغير من واقعة أن الساعة موجودة بغرض أن تنبئنا بالوقت.وبنفس الطريقة يمكن أن يكون العالم آلة،لكن لاينتج من ذلك أنه بلا غرض.

ومعنى ذلك أن القفز من التصور الآلى للطبيعة الذى قُدمه العلم، إلى وجهة نظر عن العالم تقول أنه بلا غرض ليس انتقالا منطقيا. لكنه يعنى كذلك أنه أيا ماكان العلم الآتى فإنه لاينتج عنه إنكار غرضية العالم، فليس ثمة علاقة منطقية بين العلم ومشكلة الغائية.ومع ذلك فقد قام العقل الحديث بقفزة غير منطقية ، إحدى سماتها الاعتقاد القاطع بانعدام الغرضية فى الأشياء. وسوف أقدم دليلا على ذلك بعد لحظات.لكن دعنا أولا نتدبر كيف أن نشأة العلم، بعملية إيحاء سيكولوجى وليس عن طريق المنطق، يمكن أن تؤدى إلى هذه النتيجة.

التفسير العلمى والتفسير الآلى هما شيء واحد، فالواقعة تفسر، علمياً، إذا ماقدمنا أسبابها.ويمكن أن نقول الشيء نفسه إذا قلنا إنها تفسر إذا بينا أنها حالة جزئية خاصة لمبدأ أو قانون عام. وهكذا يكون العلم آليا كله، ولم يتغير شيء من ذلك نتيجة للتقدم العلمى الحديث. لأن أى تفسير هو تفسير آلى أعنى أنه يتم من منظور الأسباب والقوانين، وليس من منظور الغرضية.فعلم الطبيعة الحديث لا يُفسر الأحداث عن طريق الأغراض. وعندئذ فى استطاعتنا أن نرى فى الحال إحدى سمات الفكر التى أدت إلى ذبول فكرة الغائية عند العقل الحديث. فأى تفسير ، لكى يكون علمياً، لابد أن يكون آليا، لأن علم القرن السابع عشر، كما رأينا، استبعد الغائية وقرر ألا يدخل فى نطاق العلم إلا السببية وحدها. ومن ثم أصبح التفسير الغائى تفسيرا " غير علمى" . ومن الواضح عبثية هذا الخط من التفكير وخُلفُه. فلماذا ينبغى علينا أن نفترض أن العلم يملك مفتاح كل شيء؟ ألا يعنى ذلك أن العلم هو " الوثن" الذى يعبده العالم الحديث بطريقة عمياء تنطوى على حشد من الثغرات" غير العلمية" ؟ . وربما قال المرء أن هذا هو السبب العام للسمعة السيئة التى أحاطت بالغائية. لكن هناك أسباباً جزئية لابد أن نلفت إليها الانتباه.

الأهمية العظمى التى أضفاها العلم فى القرن السابع عشر على مفهوم الآلية. دفعت ببساطة، مفهوم الغائية خارج عقول الناس، مما أدى إلى طمسها أو نسيانها. والنجاح الهائل الذى حققه علم"نيوتن"أصاب الرجل الغربى بالدوار. لقد كان الناس طوال العصر الوسيط يتحدثون عن الأغراض فقدموا تفسيرات غائية لكسوف الشمس وخسوف القمر، وللزلازل والبراكين، وقوس قزح، ولم يأخذوا بالتفسير العلمى فى أى مكان. فالعلم فى العصرالوسيط كان راكداً، أو لم يكن له وجود من الناحية العملية. ولم تكن هناك لمدة ألف سنة أى مكتشفات علمية، ذات أهمية لماذا؟ لأن الناس بحثوا عن أغراض الله فى الأشياء بدلا من أن يبحثوا عن أسبابها. ثم جاء علم جديد بتفسيراته الآلية، فأصبح كل شيء واضحاً ومضيئاً. وقفزت المعرفة إلى الأمام خطوات ، و أصبح النجاح المطبقَ الذى حققه التفسير الآلى منذ عصر"نيوتن" حتى عصرنا الراهن مذهلاً ومثيراً. لماذا؟ لأن العلماء كفوا عن التفكير فى الأغراض وركزوا جهودهم فى البحث عن الأسباب. ألا يرجع التقدم الحديث كله إلى هذه الواقعة وحدها؟ هل يكون هناك أى عجب، عندئذ، فى أن يهجر العالم الغائية.

هناك نقطة أخرى تستحق التنويه. فنحن نجد أن التفسير الآلى لظاهرة ماهو تفسير تام أو كامل. إنه لا يبدو كما لو كانت الآلية تنتشر جزئياً فى العالم،لكن هناك ثغرات لابد أن تملأ بالغائية– تلك صورة مرفوضة، لأنه لا توجد ثغرات. فحركات الكواكب، مثلا تفسر تفسيراً تاماً بالجاذبية وقوانين الحركة. والتنبؤ بأى كسوف للشمس، لايحتاج فيه المرء لمعرفة أغراض الكسوف فى خطة الطبيعة– لوكانت مثل هذه الخطة. والواقع أنه لا فائدة من معرفة الغرض،فالتنبؤ بظاهرة ما لا يحتاج فيه المرء إلا لمعرفة أسبابها فحسب ولا شيء غيرها. لكن لو أن التفسيرات الآلية بهذه الطريقة تفسيرات تامة وكاملة، فما هى الضرورة أوالفائدة من البحث عن نوع آخر من التفسيرات؟ وهكذا كان من الطبيعى أن تنزاح التفسيرات الغائية، إنْ وجدت إلى الخلف وتنسى. ولو أن ذلك كان يصدق على الأحداث الجزئية مثل كسوف الشمس أو خسوف القمر، التى يتألف منها العالم، ألا يصدق على العالم ككل؟ وتوقفت فكرة غرضية العمل عن العلم فى عصر تسيطر عليه الروح العلمى.

تلك هى إذن فيما يبدو الانتقالات السيكولوجية الأساسية التى أدت بالعقل الحديث إلى نسيان فكرة غرضية العالم. وهكذا بدأت صورة العالم القديمة المتخّيلة لعالم تحكمه الأغراض الإلهية تتوارى ليحل محلها بالتدريج صورة متخيلة لعالم بلا أغراض.

لكن هل حدث ذلك حقاً.. ؟ وهل ينكر العقل الحديث أى خطة أو غرض فى الأشياء؟ ومَنْ الذى ينكر ذلك؟

هناك بالطبع كثير من المثقفين الذين أنكروها أو حتى إذا ما ضُغط عليهم أخذوا على الأقل بالموقف اللاأدرى بخصوصها. فبرتراندرسل، مثلاً، بعد أن قَّدم روايته للعلم كتب فى فقرة شهيرة يقول:"هى بايجاز العالم الذى يقدمه العلم لكى نؤمن به، وهو عالم يخلو من الأغراض، عالم لا معنى له". (١) غير أن السؤال العام هو: إلى أى حد تسرب هذا التصور لعالم بلا أغراض من المثقفين إلى جماهير الناس البسطاء.؟ يصعب أن نجد دليلاً إيجابياً على ذلك نظراً لطبيعة الموضوع هناك فئة قليلة من الناس، بالطبع ، قالت بعبارات واضحة مثل:"العالم لا غرض له" كما أنهم لم يقولوا عبارة مثل " ليس يوجد إله"ولم يجر أى استفتاء على ما أعلم، يسأل الناس"هى تؤمن

((١) "عبادة رجل حر"، فى كتابه" التصوف والمنطق"لونجمان نيويورك (المؤلف).

بأن للعالم غرضاً؟". ولو أجرى مثل هذا الاستفتاء، لكانت النتيجة غريبة لو أن ٩٥٪ على الأقل لم يجيبوا بنعم. فلاشك أن افكارا غامضة عن غرضية الأشياء انسابت فى ذهن كل فرد، تقريبا، على مر العصور.فلن تجد سوى قلة قليلة من الأفراد لم يجلسوا،يوما ،تحت ضوء النجوم فى الليل وتساءلوا: ماهو الغرض من كل هذه المحاور التى تدور. ومن هنا فإن فكرة غرضية العالم لم تُقتلع تماما من الذهن البشرى. لكن مامدى تأثيرها...؟

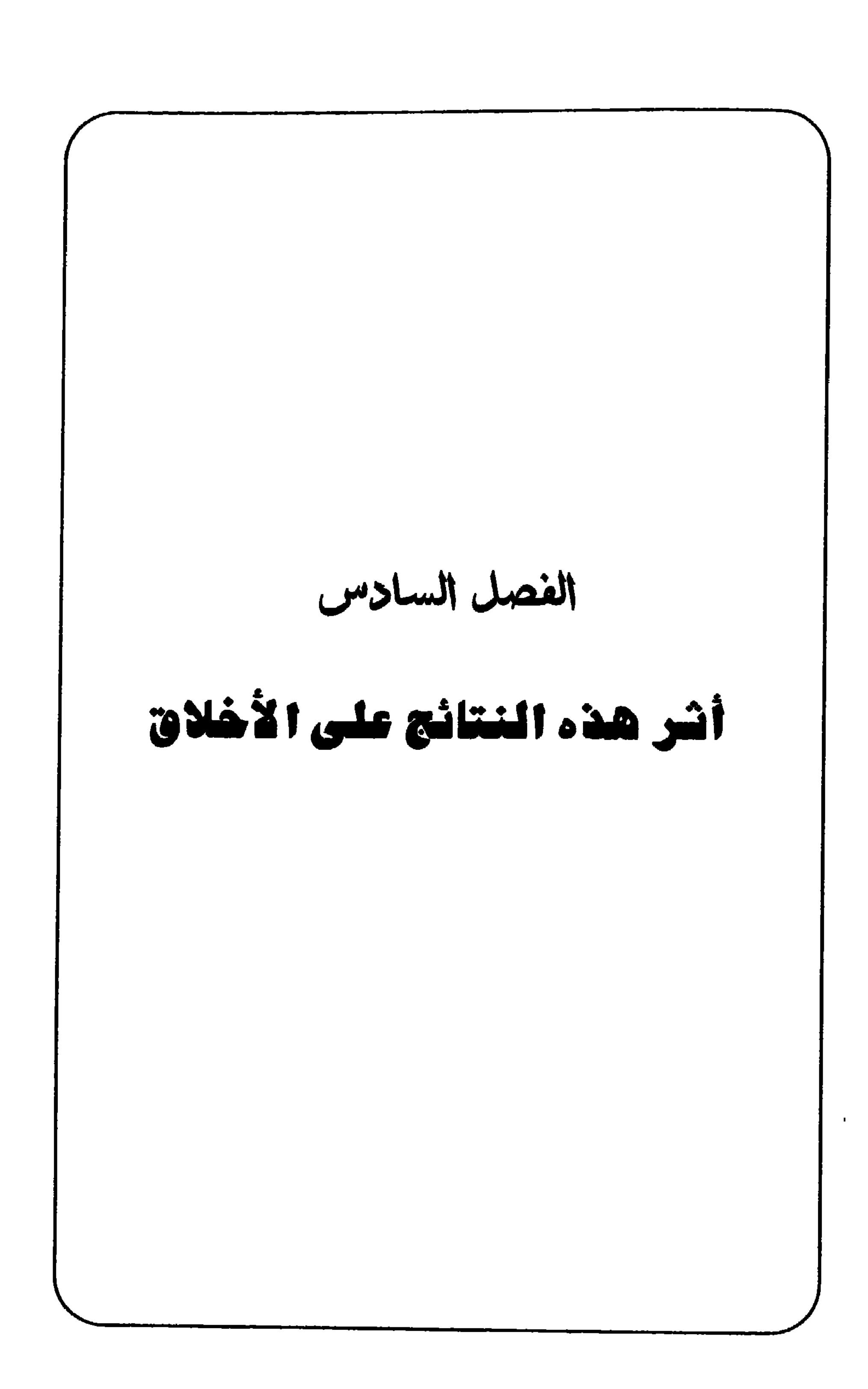
أعتقد أن تيار الأدب والفن الذى يمكن أن يعكس بصفة عامة وجهة نظر العصر قد حملت بالإحساس بعبث الأشياء وانعدام معناها. وإذا كان العالم ككل بلا معنى ولا غرض،فسوف تكون كذلك أيضا الحياة البشرية. ويبدو أن القول بأن الحياة البشرية بلا معنى هو الرسالة الرئيسية التى قام بها معظم الأدب الحديث. وهنا نجد تعارضا بين الحاضر والماضى. فقد كانت الحياة البشرية عند أصحاب المسرحيات العظيمة تبدو دائما فى كل العصور مأساة. لكن هناك نمطاً- حتى لو كان نمط المصير- يمكن تتبعه فيها. ثم تُرك للمنطقّ الحديث أن يكتشف ما فى الحياة من لا معنى بالمعنى الحرفى: ألا يروى الطابع الغريب للموسيقى الحديثة نفس القصة؟هل بعيد الاحتمال للغاية أن نقول أنَ الموسيقى القديمة التى كانت أكثر انسجاماً وتناغما تعكس فكرة عالم منسجم ومتناغم باطاعته لخطة إلهية، فى حين أن تيار الموسيقى الحالى بأنغامها المتنافرة المتضاربة توحى بأن الأشياء جميعاً والحياة كلها بغير معنى.؟

بالطبع هناك تفسيرات أخرى يمكن أن تقدّم لتفسير هذه الوقائع، فحربان عالميتان تسببتا فى انتشار اليأس وكشفتا الظلال، ولهذا السبب وحده بدا نظام الأشياء بغير معنى أمام كثير من الناس. ولا يمكن أن نشك فى صحة هذا التشخيص، ومع ذلك فلا أستطيع أن أعتقد أنه لا يوجد سبب أعمق إلى جانبه. ولقد وجدته فى الصورة العلمية الآلية للعالم. فلاشك أن فكرة إنعدام الغرضية فى العالم أثرت فى الفلاسفة قبل الحرب العالمية الأولى وأرجو ان تطالع ملاحظة برتراندرسل التى اقتبسناها فيما سبق، وقد طبع كتابه لأول مرة عام١٩٠٣.

لقد اتسّم العالم الحديث بالكثير من الظلام، والحيرة، وفقدان القداسة، وربما أيضا بزيادة هائلة فى عدد المرضى العصبيين، والانهيارات العصبية فى عصرنا وفى استطاعتنا

أن نتعقب ذلك عائدين إلى فقدان الإيمان بوجود أية غاية أو خطة لمسار العالم الذى كان إحدى النتائج الكبرى لعمل مجموعة من الرجال الأتقياء الورعين من مؤسسى العلم الحديث. وقد يحتج رجال العلم من أصحاب الحساسية قائلين: ليس العلم بل سوء الفهم للعلم هو الذى كان مصدر تكوين وجهة النظر الحديثة. وهذا صحيح تماما. لقد كافحنا وجاهدنا لنؤكد أن النتائج التى استخلصها الناس من العلم لا تنتج عنه بالضرورة بأى منطق سليم. أما القول بأن أولئك الذين استخلصوا هذه النتائج كانوا هم أنفسهم علماء فهو قول لاأهمية له. فمن السذاجة أن نتساءل:كانت غلطة من ؟ فنحن لسنا معنيين لابالقاء اللوم على العلم، ولا إعفائه من اللوم. ولكننا نهتم فحسب بمحاولة وصف ماحدث.





الفصل السادس

أثر هذه النتائج على الأخلاق



علينا الآن أن نتعقب مجموعة أخرى من النتائج نبعت من الثورة العلمية في القرن السابع عشر، وسؤالنا في هذه الحالة هو: ماذا كان أثر تلك الثورة، وما تلاها من سيطرة العلم على العقل الحديث-ما أثر ذلك على الأفكار الأخلاقية؟

أول شيء علينا أن نلاحظه- كما كانت الحال في آثار العلم على الدين-هو أنه لا توجد رابطة منطقية على الاطلاق بين مكتشفات مؤسسي العلم وأى مشكلة أخلاقية: فما هو الفارق الذى يمكن أن يؤثر في مشكلة الأخلاق سواء أكانت الأرض تدور حول الشمس أو أن الشمس هي التى تدور حول الأرض؟ هل تتغير واجباتنا لو كانت الكواكب تتحرك في مدارات اهليلجية (بيضية الشكل) بدلا من الدوائر؟ أكانت واجباتنا تكون أكثر صدقاً وأمانة وأشد إخلاصاً وعدالة- لو أخذنا بقانون الحركة عند جاليليو بدلا من قانون الحركة عند أرسطو ؟ أو أخذنا بقانون الجاذبية عند نيوتن بدلا من الدوامات التى تتحكم في الأجرام السماوية والتى قال بها ديكارت؟ وقد نسأل أكثر من ذلك: كيف يمكن لهذه المكتشفات العلمية أن يكون لها أدنى علاقة بمشاكلنا الأخلاقية؟

إليك القصة القديمة: صحيح أنه ليس ثمة رابطة منطقية، ومع ذلك كان لهذه المفاهيم أثر عميق وسيىء على أفكارنا الأخلاقية.فقد أدت إلى هدم الإيمان بأن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً.

وربما كان علينا أن نذكر القارئ، بإيجاز، بمضمون ذلك الإيمان، فهو يعنى أن السيطرة النهائية على العالم هي- بمعنى ما- سيطرة دينية. فهناك دافع نحو الخير الأخلاقى في مسار العالم. ويمكن تجسيد ذلك في إله مستقيم يحكم العالم. وقد نتصور ذلك كقوة في الطبيعة تصنع الخير. وهى كثيراً ما تعبر عن نفسها بما فيه الكفاية بمجرد الشعور بأنه على هذا النحو أو ذاك لابد للخير أن ينتصر في النهاية، ولابد للشر أن يهزم.

وهو نفس التصور الذى عبّر عنه الفلاسفة بلغتهم الخاصة بقولهم انّ القيم الأخلاقية موضوعية. أما الإيمان بأن العالم ليس نظاماً أخلاقيا فهو نفس تصور القيم الأخلاقية على أنها ذاتية.لأن القيمةتكون ذاتية لو أنها اعتمدت على الرغبات البشرية: كالمشاعر والآراء..الخ.وهى تكون موضوعية اذا لم تعتمد على أى حالات ذهنية بشرية. ولو أن القيم الأخلاقية اعتمدت على السيكولوجيا البشرية، فانها عندئذ لاتكون

موجودة فى الكون بمعزل عن وجود أفكار للموجودات البشرية،فلا خير ولا شر فى العالم قبل أن يوجد فيه البشر، ولن تكون هناك قيم إذا انعدم وجود البشر. فالكون"لا بشرى" وهو المكان الذى تسكنه وهو يخلو بذاته من القيم أخلاقية أو غير أخلاقية، إنه محايد أو غير مكترث بالقيم البشرية ، إنه عالم يخلو من الأخلاق.

وأخيراً، فإن الإيمان بأن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً، هو جزء من التراث الثقافى والعقلى لأناس على درجة عالية من التدين. لم يكن فحسب جزءاً من المسيحية- وجد تعبيراً عنه فى مفهوم إله مستقيم-بل عبّر عن نفسه عند الأغريق القدماء بطرق مختلفة فى مذاهب فلاسفة مثل سقراط، وأفلاطون، وأرسطو. وكما تغلغلت الفكرة فى الكتب المقدسة العبرية، فأنا ظهرت فى الديانتين البوذية، والهندوسية، ربما فى صورة غامضة قليلاً فى قانون الكرما. (١)

ومادمنا نحصر أنفسنا فى العالم الغربى منذ ميلاد المسيح فربما قلنا أن أحد الصدامات الكبرى بين العقل فى العصر الوسيط والعقل فى العصر الحديث، هو إيمان الأول بأن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً، فى حين آمن الثانى بأنه يخلو من مثل هذا النظام. وما نقوله بالطبع ليس سوى فكرة سريعة نريد بها تأكيد هذا التقابل. لكنه لا يعنى أن كل فرد فى العصور الوسطى آمن بأن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً، على أنه لم يوجد فرد واحد آمن به فى العصر الحديث.وقد تكون العبارة الأولى صادقة أو قريبة من الصدق ، لكن العبارة الأخيرة تحتاج بعض التحفظ.لقد كان هناك طوال العصر الحديث سلسلة من الاحتجاجات القوية المتواصلة ضد النظرية التى تقول بذاتية القيم. وهذه الزاوية من الموضوع آمل أن نوفيها حقها فى فصل متأخر. أما الآن فدعنا نقول مايأتى:رغم الاحتجاجات المتواصلة ،فقد اتسمت نظرة العصر الحديث بسمة خاصة هى أن العالم لا يمثل نظاماً أخلاقيا: تلك هى الفكرة المنتشرة إن لم نقل إنها الفكرة العامة. ولابد أن يبدو - على الأقل بالنسبة للمفكر فى يومنا الراهن- أن هذه الوجهة من النظر هى التى انتصرت.فقد كان العقل الحديث منذ نشأة العلم على استعداد اكثر فأكثر للسير فى هذا الاتجاه.ولابد لناأن نسأل كيف حدث ذلك؟

(١) الكرما karma كلمة سنسكريتيه معناها الحرفى"الفعل"، وهومصطلح أساسى فى الديانة الهندية يقول انّ هذه الحياة حلقة فى سلسلة حيوات يحياها المرء يحددها فعله فى الحياة السابقة يتضمن المصطلح الجزاء"و"التناسخ"(المترجم).

مفتاح الإجابة يكمن في مفهوم القيمة ـ القيمة من أى نوع: اقتصادية، وأخلاقية، وجمالية ـ الذى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الغرض. ومن ثم فإن هذه الأسباب التى تعمل للتدمير، أو للتقليل من الايمان بوجود غرضية فى العالم، هى التى تعمل أيضا للتدمير أو التقليل من الإيمان بأن القيمة عامل من عوامل الكون. فلو كانت هناك غرضية فى العالم فسوف يكون هناك حينئذ قيم فى العالم، وسوف تكون القيم موضوعية. لكن إذا لم تكن هناك غرضية فى العالم، وإنما الأغراض فى عقول الناس وحدها، فلن تكون هناك قيم فى العالم، بل فى أذهان الناس فحسب، ومن ثم فسوف تكون القيم ذاتية.

علينا توضيح الرابطة بين مفهوم القيمة ومفهوم الغرض، وهى تكمن فى واقعة أنه ـ إذا كان شىء بأى طريقة ذا قيمة ـ فربما كانت قيمته لغرض ما. ولو قلنا عن شىء إنه ذو قيمة. فمن الطبيعى أن نسأل: قيمة لأى غرض؟ ومن الطبيعى كذلك أن نسأل قيمة لمن؟ ولو أننا قلنا «أن كذا وكذا من الأشياء ذو قيمة، لكنه ليس ذا قيمة لأى غرض، ولا لشىء، لكنه ذو قيمة فحسب» لكان من الواضح أن هذه العبارة لا معنى لها.

ولا شك أنه يمكن مناقشة العبارة التى تقول: أنّ كل ماله قيمة فلابد أن تكون له قيمة لغرض ما. فقد تكون هناك نظريات فلسفية رائعة عن القيمة تنكرها. لكن لو كان هناك مثل هذه النظريات، فلابد لى أن أقول إنها لا تدخل فى اهتمامنا الآن. لأننا لسنا معنيين، فى الواقع، بنظريات الفلاسفة، ولا بالمنطق، ولا بالصدق، وانما بسيكولوجيا العصور، وبما يفكر فيه الناس الآن، وبما فكروا فيه فى الماضى، وحتى لو استطاع الفيلسوف البارع أن يقيم نظرية عقلية تجعل القيمة مستقلة تماما عن الغرض، فسيظل من الصواب أن نقول، رغم ذلك، أن البسطاء من الناس يربطون دائما بين القيمة والغرض، فمن الطبيعى، على الأقل، أن نعتقد أنه لو كان هناك شىء ذو قيمة، فلابد أن يكون سبب ذلك بأنه ذو قيمة لشخص ما، ولغرض ما. وحتى إذا لم يكن هناك انتقال منطقى من مفهوم القيمة إلى مفهوم الغرض، فهناك بالقطع انتقال سيكولوجى. فقد افترض الناس، صواباً أو خطأ، أن هناك رابطة ما. وفى استطاعتنا أن نفسر، من زاوية الانتقال السيكولوجى، كيف وصل الناس فى العصر الحديث إلى الإيمان بأن القيم الأخلاقية ذاتية.

عندما تقول عن شيء ما إنه خير من الناحية الأخلاقية، فإن ذلك يعنى أن له قيمة من نوع ما. واذا كان شئ ماله قيمة، فلابد أن تكون هذه القيمة بالنسبة لشخص ما، ولغرض ما. فمن الطبيعى أن نتساءل لمن، ولاى غرض، يكون الشيء الذى هو خير أخلاقيا ذا قيمة؟ والآن فطآلما اعتقد الناس فى غرضية العالم، سواء أكانت موجودة فى عقل الله أو كامنة فى العالم نفسه، فإن ما هو خير أخلاقياً يمكن أن يرتبط بذلك الغرض، ويمكن تعريفه من هذه الزاوية، ونحن إما أن نعرف ما هو خير بأنه ما يتم طبقا لأغراض الله، أو أن نعرفه بأنه ما يتم طبقا لغرضية العالم الكامنة فيه. وأنا لا أقصد أن عامة الناس يمكنهم أن يصوغوا عن وعى هذه التعريفات، فهم بغير شك لا يعون بوضوح صياغة هذه التعريفات على الإطلاق. لكن بعضاً من أمثال هذه التعريفات كان يمكن أن يقدموها لو أنهم قادرون على التفكير واستخراج مضامين أفكارهم بوضوح. وربما قلنا أن هذه النظريات عن طبيعة القيم الأخلاقية كانت فى عصور ماقبل العلم تسيطر لا شعورياً على تفكير الناس.

وكما سبق أن أشرنا من قبل فإن أى نظرية من هذه النظريات التى تتحدث عن طبيعة القيم الأخلاقية تجعلها قيماً موضوعية. ذلك لأن أغراض الله، وغرضية العالم الكامنة فيه، مستقلان فى أذهان البشر.

إفرض، الآن، أن البشر فقدوا إيمانهم بالله أو بغرضية العالم، فماذا تكون نتيجة تصوراتهم للخير الأخلاقى والشر؟ لن يكون فى استطاعتهم بعد ذلك تعريفها من زاوية إلهية أو غرضية كونية لكن يمكن تعريفها من زاوية غرض ما. لأن المبدأ يقول أن كل شيء ذو قيمة لابد أن تكون قيمته بالنسبة لغرض ما. ومن ثم فلابد للناس أن يجدوا غرضا ما خلاف الأغراض الإلهية والكونية يؤسسون عليها القيم الاخلاقية. فما هى الأغراض الأخرى التى يمكن أن توجد؟. لن يكون هناك سوى الأغراض البشرية، وينتج من ذلك أن البشر مضطرون إلى الإيمان بوجهة نظر عن طبيعة الخير والشر بناء عليها يعتمدون على الأغراض البشرية. غير أن ذلك هو، حسب تعريفه، المذهب الذاتى. وهى وجهة النظر التى تقول أن العالم ليس نظاما أخلاقيا.

وهكذا تكون سلسلة الأفكار التى قادتنا من الإيمان فى عصر ما قبل العلم، بأن العالم نظام أخلاقى إلى الإيمان الحديث بأن العالم ليس كذلك، يمكن تلخيصها بإيجاز على النحو التالى:

(١) إذا ما تأسست الأخلاق على الغرضية إلهية كانت أو كونية فهى موضوعية، والعالم يمثل نظاماً أخلاقياً.

(٢) تسبب علم الطبيعة عند نيوتن فى فقدان الناس للإيمان الحقيقى بالغرض سواء أكان إلهيا أو كونيا ، على النحو الذى شرحناه فى الفصل الماضى.

(٣) ومن ثم فلم تعد الأخلاق تتأسس على غرضية إلهية كانت أو كونية.

(٤) غير أن القيم لابد أن ترتبط بغرض ما، وتعرف من زاويته.

(٥) إذا ما استبعدنا الأغراض الإلهيةوالكونية، فإن البديل الوحيد الذى يتبقى هو الغرض البشرى.

(٦) ومن ثم فلابد أن تكون القيم البشرية معتمدة على أغراض البشر.

(٧) غير أن ذلك هو حسب التعريف ـ المذهب الذاتى، وهو وجهة نظر عن العالم ترفض أن يكون نظاماً أخلاقياً.

هذا هو موجز عام لسلسلة الأفكار التى انتقلت بها موضوعية القيم الأخلاقية فى العصر الوسيط إلى الذاتية الأخلاقية فى العصر الحديث، ولا يعنى ذلك، بالطبع، أن هذه الحجة بنصها، قد استخرجها المفكرون بهذه الطريقة بالضبط. فليس ذلك سوى تخطيط، أو هيكل عار، للفكر البشرى، وليس اللحم والعظم للفكر البشرى الفعلى، ولا أحد، على ما أعلم، فى فترة الانتقال بين العصور الوسطى والعصور الحديثة، ناقش الموضوع بالضبط على نحو ما نناقشه الآن. ومع ذلك فان ذلك لا يمثل قوة ضاغطة تكمن خلف التفكير البشرى. فمهما ناقش الناس أفكارهم وعبّروا عنها، فإن شيئا كهذا أو يشبهه، لابد أن يكون هو الذى جعلهم يناقشون ويفكرون بالطريقة التى اتبعوها. فلو كفّ إيمان الناس بالله أو غرضية العالم عن أن يكون مؤثراً وفعالاً، فلا مندوحة لهم ـ للأسباب التى عرضناها فى الهيكل الموجز عن أن يصلوا إلى التفكير فى القيم بألفاظ بشرية، وليس بألفاظ إلهية أو كونية. لقد كان من الضرورى بعد فقدان الإيمان الدينى أن تحل الأخلاق الدنيوية التى تقوم على أغراض البشر محل الأخلاق التى تتأسس على التصورات الدينية.

لا يهم ما الذى يقول الناس أنهم يؤمنون به، ولا يهم أكثر ما الذى يعتقد الناس أنهم يؤمنون به. أن ٩٥٪ من الأمريكيين يمكن أن يقولوا أنهم يؤمنون بالله، ولا ينبغى أن يوحى كلامنا أنهم لا يقولون إلا كذبا، إذ لاشك أنهم جادون تماما فيما يقولون. لكن السؤال الهام هو مدى التأثير الفعال لما يؤمنون به فى سلوكهم، فلو أن هذا الإيمان كان بغير تأثير، أو تأثير بالغ الضآلة، فسوف يكون فى هذه الحالة إيماناً بلا أثر فعال، فلو أن الناس أقاموا عليه نمط حياتهم لكان فى هذه الحال وحدها ذا أثر فعال. وقد يقال: لاشك أن هناك كثيراً من الناس الآن يقيمون حياتهم على أساس الدين الذى يؤمنون به. بحيث تكون أرواحهم دينية حقة. وإنْ كان عددهم قليلا. ولاشك أن ذلك كان باستمرار، بمعنى ما، صحيحا حتى فى العصور الوسطى. لكن ذلك يعنى أيضا أن الغالبية العظمى من الناس يقفون موقف اللامبالاة فى المسائل الدينية. ومع ذلك فمن المسلم به، بصفة عامة، أن هناك فى تاريخ العالم عصراً يسمى «عصر الإيمان» انقضى الآن، ومن المستحيل قياس هذه الأمور من منظور النسبة المئوية. لكن هناك، بغير شك، قدرا من الصدق فى مقابلتنا بين العصر الوسيط والعصر الحديث من هذه الزاوية.

ولا نستطيع، عندئذ، أن نقول أنّ الناس قبل ظهور العلم، كانوا يؤمنون بالله، وبالغرضية الكونية، وأنهم لا يفعلون ذلك الآن. وأنهم لذلك كانوا يؤمنون بأن العالم يمثل نظاما أخلاقيا لكنهم الآن لا يؤمنون به. إذ لابد أن يكون ذلك إسرافا فى التبسيط. لكن ربما كان فى استطاعتنا أن نقول شيئا كهذا: فكما أن عمق الإيمان الدينى وتأثيره الفعال بدأ يتضاءل فى العصر الحديث، فكذلك بدأ الاعتقاد بأن العالم نظام أخلاقى يتضاءل أيضا. وعلى حين أن التفكير الأخلاقى النمطى فى العصور الوسطى كان موضوعيا، فإن التفكير الاخلاقى النمطى فى العصر الحديث كان ذاتيا. وأن هذا التغيير بدأ يظهر بالضبط، عند نقطة الاتصال التى إتحدت فيها، تاريخياً، مع ميلاد العالم. وإن لم يكن ذلك إتحاداً حقيقيًا، وإنما نموذجًا لعلاقة السبب والنتيجة، أما كيف أثر هذه السبب ـ وهو العلم ـ فأحدث تلك النتيجة ـ التى هى المذهب الذاتى، فهذا هو ما سأحاول تفسيره الآن.

ظهر المذهب الذاتى فى البداية فى عصر ظهور العلم الجديد، وتشهد على ذلك عبارات هوبز التى اقتبسناها فيما سبق (١). ولم يكن هوبز فيلسوفاً عظيما (٢)، لكنه كان مرآة فلسفية للعلم الجديد فى عصره، فكانت فلسفته، ببساطة، تعميما لاتجاهات العلم الجديد. فما ظهر عند جاليليو كحقيقة محدودة بمجال معين هو علم الفزياء، ظهر من جديد عند توماس هوبز كحقيقة كلية عن الكون ككل، فالعلم الجديد مثلا كان ذريا بمعنى أنه طبقا للعلم الجديد أصبحت المادة مكونة من ذرات. ولقد طبق هوبز هذه الفكرة على الكون كله، فلا شيء مما هو موجود لا يتألف من ذرات، حتى الروح البشرية مؤلفة من ذرات. وكل ما هو موجود فى العالم مادى ولا توجد قط أشياء لا مادية. وهكذا ترجم هوبز علم الطبيعة عند جاليليو الى مذهب فلسفى هو المذهب المادى. ومن ناحية أخرى فقد تأسس العلم الجديد على مبدأ يقول أن كل شيء مما يحدث فى العالم الطبيعى، تحكمه القوانين الصارمة. وقد عمّم هوبز هذا المبدأ تعميما كليا، ومن ثم فقد طبّقه على السلوك البشرى، فاما إنه لا توجد إرادة حرة، واما أن تفهم الإرادة الحرة بطريقة ما داخل إطار الحتمية، فصورة العالم التى نادى بها هوبز هى صورة العالم التى اعتقد أنها تنتج عن العلم، وهذه الواقعة جعلته بالنسبة لها ـ رغم فظاظته ـ أداة حساسة لتسجيل آثار العلم فى القرن السابع عشر عن الاتجاهات العامة للفكر البشرى. كما سجلّ هوبز أيضاً أثر العلم على الأفكار الأخلاقية. فقد سجلّ الإنتقال الذى حدث عن موضوعية العصور الوسطى إلى ذاتية العصر الحديث.

إن ذاتية الأخلاق التى ظهرت أول ما ظهرت عند هوبز سرت ـ كجزء رئيسى من النظرة الحديثة إلى العالم ـ عند جميع أولئك الفلاسفة الذين ـ من عصره حتى يومنا الراهن– نادوا بهذه الصيغة أو تلك بأن العالم ليس نظاماً أخلاقياً. وسوف أروى بعض التفصيلات التاريخية فى الفصل القادم. وفى استطاعتنا أن نلاحظ الآن أن «جون ديوى» الذى نعترف عموماً بأنه الصوت المُعبِّر عن معظم سمات وخصائص الفكر

(١) وهى التى ذهب فيها إلى أن ما يسعد الانسان ويسره يسميه خيراً وما يؤلمه يسميه شراً.. الخ (المترجم).

(٢) هذا حكم جائر على هذا الفيلسوف الذى ظُلم دائما. ولقد قال عنه هيجل انه «فيلسوف يتميز بأصالة أفكاره ـ والواقع أنه نجح فى شق طريقه إلى تصورات أصيلة تماما». قارن كتابنا: «توماس هوبز فيلسوف العقلانية» ص٢٤ ومابعدها. (المترجم)

الأمريكي في يومنا الراهن، يصر باستمرار على أن الأخلاق هي مسألة بشرية تضرب بجذورها في الطبيعة البشرية. وهذا هو نفسه ما كان يقوله توماس هوبز، على الرغم من أن صورة المذهب الذاتي عند هوبز كانت فجة بينما صورة هذا المذهب عند جون ديوى كانت أكثر دقة وتهذيبا. ويصدق الشيء نفسه على المذهب الذاتي في صورته الشائعة عند المدرسة الفلسفية التي تسمي بالوضعية المنطقية، فالعبارة الأخلاقية - عند فلاسفة هذه المدرسة ـ مثل «القتل عمل شرير أوسيىء» لا تعنى شيئا سوى التعبير عن انفعال بشرى، أو عن موقف بشرى. وهم لهم طريقتهم الخاصة في استخدام كلمة «ذاتية» تجعل نظريتهم تخرج من «المذهب الذاتي» ، لكن ينبغى ألا تخدعنا الكلمات. وسواء كانت النظرية ذاتية أولا، فذلك يعتمد على تعريفنا للمذهب الذاتي. فالوضعيون لهم تعريف يختلف عن التعريف الذى سقته لهذا المذهب. فحسب تعريفى تكون أى وجهة نظرذاتية إذا كانت القيم الأخلاقية فيها تعتمد على سيكولوجيا البشر. وبناء على هذا التعريف تكون نظرية الوضعية المنطقية القائلة بأن العبارات الأخلاقية تعبيرات عن انفعالات أو مواقف بشرية صورة من المذهب الذاتي. ويكون المذهب الذاتي في يومنا الراهن يضرب بجذوره في نفس الأسباب التي قادت هوبز إلى الذاتية وهي علم القرن السابع عشر، وسيطرة العلم، بصفة عامة، على العقل الحديث التي بدأت من هذا القرن.

علينا الآن أن نسير خطوة أخرى إلى الأمام. لقد كانت الثورة العلمية السبب النهائي للذاتية الأخلاقية. لكن القول بذاتية الأخلاق أدى في الحال، إلى القول بأن الأخلاق نسبية. وهي نظرية تذهب إلى أن جميع القيم الأخلاقية ومعاييرها نسبية سواء بالنسبة إلى أشخاص فرديين ـ وتلك هي النسبية الفردية ـ أو بالنسبة للثقافة والمجتمع ـ وتلك هي نسبية الجماعة. ولا بد لنا الآن أن نشرح ما الذى تعنيه هذه الفكرة، وكيف أنها كانت تعنى عند الناس، فيما يبدو، أنها نتيجة ضرورية للمذهب الذاتي.

وجهة النظر الأخيرة يسهل فهمها. فالذاتية تعنى أن القيم الأخلاقية مصدرها أغراض البشر ورغباتهم. لكن ماهى الأشياء التي يرغب فيها الناس، وما هي أغراضهم؟ أول شيء يخطر على بال المرء أن هذه الأشياء تختلف من فرد إلى فرد. فقد يكون ما

يرغبه فرد هو بالضبط ما يكرهه آخر. ولكى نرى إلى أى حد افترض الناس أن النسبية الأخلاقية تنبع من الذاتية الأخلاقية، فإنَّ علينا أن نشير، ببساطة، إلى التنوع الهائل للأغراض البشرية. فما هو خير أو صواب هو ببساطة ما يناسب أغراض الإنسان، وطالما أن أغراض إنسان ما تختلف عن أغراض مجموعة أخرى من البشر، فإن ما هو خير عند إنسان أو عند مجموعة من البشر، لن يكون خيراً عند إنسان آخر أو مجموعة أخرى فقد يكون محايداً- لا هو خير ولا شر- وقد يكون شراً. ولقد سجل هوبز فى الحال، كالمعتاد، وجهة النظر التى اعتقد أنها تنتج عن العلم. فقد كتب يقول «كل انسان يسمى ما يسعده ويسّره ويبهجه هو نفسه ـ خيراً» .. وذلك هو المذهب الذاتى. ثم استطرد بعد ذلك مباشرة فقال «على حين أن كل إنسان يختلف عن الآخر فى تكوينه، فإنه يختلف عنه أيضا فيما يتعلق بالتفرقة بين الخير والشر، فليس هناك شىء اسمه الخير المطلق ينظر إليه بغير علاقة» . وذلك هو المذهب النسبى.

ومن ثم فهيكل الاطار لجانب آخر من وجهة النظر الحديثة عن العالم تعرض بصراحة ووضوح كما يأتى:ـ

(١) العلم يؤدى إلى الذاتية.

(٢) والذاتية تقود إلى النسبية.

والسبب الذى قدّمه هوبز لاختلاف تكوين البشر ـ أعنى اختلاف رغباتهم وأغراضهم ـ قد أصبح باستمرار منذ عصره حتى يومنا الراهن المبرر الأساسى للاعتقاد بأن القيم نسبية. وربما تساءلنا عما إذا كان الانتقال من الذاتية إلى النسبية هو انتقال سليم من الناحية المنطقية. وجوابى أنه ليس كذلك.أو أنه، على الأقل، ليس له سوى صحة جزئية تؤدى إلى نتائج تختلف اختلافاً واسعاً عن النسبية المهوشة التى يتميز بها عصرنا الحاضر. لكننى سوف أحتفظ بدراسة منطق المشكلة إلى فصل قادم . أما الآن فأنا أصف فحسب ما حدث فى العالم الحديث. وما حدث موجود، من حيث جوهره، فى الانتقال الذى عرضناه فيما سبق، فللسبب الذى ذكرناه كانت وجهة النظر الحديثة عن العالم نسبية فيما يتعلق بالنظرة الأخلاقية. لابد لنا بالطبع أنْ نسوق التحفظات المعتادة: فليس هنك إنسان يعيش فى يومنا الراهن يقبل بوجهة النظر النسبية فى الأخلاق. لقد كانت هناك، ولا تزال ـ احتجاجات هامة فى الحقبة الحديثة ضد هذه النظرة. لـقد وصفنا فحسب سمات التيارات التى سيطرت على العصر الحديث. أما الاحتجاجات فسوف نعرض لها فى مكانها المناسب.

والتعارض واضح بين وجهة النظر الحديثة ووجهة النظر فى العصر الوسيط. لقد كان من المسلّم به فى «عصر الإيمان»، قبل أن يقوض العلم الإيمان، أنّ القانون الأخلاقى مطلق، وأنه واحد بالنسبة لجميع البشر. فليس هناك سوى إله واحد، وأب واحد لكل البشر، وأوامره لأبنائه واحدة. ونفس هذا القانون الخلقى هو فى الواقع القانون الذى يفضّله المسيحيون، ويفضّله الوثنيون الأشد جهلا. والفارق هو أن الوثنيين لم يتعلموا، ولم يعرفوا القانون. ومن ثَّم فقد تكون لهم وجهة نظر مختلفة عن الصواب والخطأ. وكلما اتفقت هذه الوجهة من النظر مع القانون الأخلاقى كانت صحيحة، واذا ما انحرفت عنه كانت خطأ. وهذا الإيمان بوجود قانون أخلاقى مطلق لا يتناقض فى النهاية مع القول بأن الأفكار الأخلاقية تختلف باختلاف، البلدان، والعصور، والحضارات. والقول بأن الشىء نفسه يكون خيراً فى ثقافة معينة، وشراً فى ثقافة أخرى، لا يدلنا على أن الأخلاق نسبية بمعنى أن الشىء نفسه هو خير فى ثقافة وشر فى ثقافة أخرى، لأن هذا الاعتقاد أو ذاك قد يكون خطأ. وأولئك الذين يؤمنون به ربما جهلوا القانون الأخلاقى الحقيقى. فإذا كانت السرقة خطأ، فهى خطأ فى كل مكان وعلى الدوام. ولو أننا وجدنا قبيلة غير متحضرة تعتقد أن السرقة واجب، فلا ينبغى أن نعتقد أن السرقة واجب بالنسبة لهم، ولكن ذلك يعنى أنهم يجهلون التصور الحقيقى للواجب.

وليست تلك هى وجهة النظر الشائعة فى العالم المسيحى فقط، فأى إنسان يؤمن بأن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً لابد له بالضرورة أن يعتنقها، لكى يكون إنساناً متسقاً. ولو كانت القيم الأخلاقية موضوعية، فهى مستقلة عن معتقدات الناس وآرائهم. فلا يكون الشىء خيراً، لأن بعض الناس أو بعض الثقافات يعتقد أنه خير. واذا كان ما هو خير أو شر يحدده غرض كونى من نوع ما، أو تحدده طبيعة الكون نفسه، فسوف يكون مستقلا تماما عن أية خصوصيات معينة لأى مجتمع جزئى. فما هو صواب سوف يكون ما هو عليه فى انسجام مع النظام الكونى. ومن الطبيعى أن تختلف معتقدات البشر حول ما هو صواب، تماما كما تختلف حول الوقائع الأخرى فى الكون. لكن لا يمكن أن تكون هناك سوى حقيقة واحدة عن هذه الوقائع. ومعنى ذلك أن أى نوع من الموضوعية الأخلاقية ينطوى على القول بوجود أخلاق كلية واحدة. إن المذهب الذاتى هو وحده الذى يؤدى إلى وجهة نظر مضادة. ومن الأهمية بمكان أن نتحقق من أن النسبية الأخلاقية لاتصطدم بالمسيحية وحدها، بل مع أية وجهة نظر دينية أصيلة عن العالم. لأن الإيمان بأن العالم نظام أخلاقى هو جزء من وجهة النظر الدينية عن الأشياء وهو ينطوى على أخلاق كلية واحدة.

ولا يمكن الشك فى أن النسبية سمة يتميز بها العقل الحديث، فمعظم الفلاسفة «التقدميين» فى يومنا الراهن، وهم فلاسفة الوضعية المنطقية، ينادون بها، وكذلك عدد لا بأس به من فلاسفة المدارس الأخرى. والفلاسفة المعاصرون الوحيدون الذين ينكرونها هم الذين يسمون «بالمثاليين»، ويُنظر إليهم فى العادة على أنهم فلاسفة «مضى زمانهم»، أما الانثربولوجيون وعماء الاجتماع، فهم بصفة عامة، يؤيدونها، وليس المثقفون وحدهم هم الذين ينادون بها فقد أصبحت جزءاً من العتاد الذهنى لرجل الشارع. وأى إنسان له علاقة بالطلاب فى سنواتهم الجامعية الأولى – وهم يمثلون شيئا أشبه بالقطاع العرضى لطبقات المجتمع العليا – يعرف أنه لو كان يناقش مشكلة الأخلاق، فمن المؤكد أن يقول له بعض الطلاب: «بالطبع جميع الأخلاق نسبية». وسوف يمر زملاؤه الطلاب، عموما، مَّر الكرام على هذه العبارة بلا تعليق. وكلمة «بالطبع» تروى روايتها بوصفها تعبر عن الرأى العام. ونفس هؤلاء الناس – الطلاب أو عدد من السكان الراشدين – الذين يقولون «بالطبع» الأخلاق نسبية قد يعترفون فى الوقت نفسه بأنهم يؤمنون بصورة من صور المسيحية. دون أن يدركوا أن هناك تناقضاً فى آرائهم.

لقد تعقبنا الآن أصل نشأة النسبية الأخلاقية، فمصدرها هو علم القرن السابع عشر، فقد أدى ذلك العلم إلى المذهب الذاتى، ثم أدت الذاتية إلى النسبية. وهناك، فيما يبدو، اعتقاد شائع بأن الانثروبولوجيين فى يومنا الراهن هم الذين خلقوا النسبية، أو على الأقل «برهنوا» عليها. ولستُ ادرى ما إذا كان الانثروبولوجيون أنفسهم يزعمون مثل هذا الزعم، فهو على أية حال خُلف محال. فقد ولدت النسبية فى العالم قبل نشأة العلم الجديد للانثروبولوجيا، بوقت طويل، بوصفها لحة من لحات توماس هوبز كما بينا من قبل، وركب الأنثروبولوجيون وعلماء الاجتماع الموجة بيأس، – إن قليلاً أو كثيرا. التى امتدت فى الفكر الحديث، وأذاعها ونشرها الزلزال العلمى لثلاثمائة سنة خلت.

أما الزعم بأن الانثروبولوجيا الحديثة قد برهنت على النسبية، فإنه يزيد فى عبثيته واستحالته عن الزعم بأن هذا العلم هو الذى خلق هذا الاتجاه فى الفكر، فكل مافعله هو اكتشاف عدد ضخم من الأمثلة الجديدة للواقعة التى تقول أن المعتقدات الأخلاقية

تختلف من مجتمع إلى مجتمع. فقد درس الانثروبولوجيون عادات وتقاليد سكان جزر ماليزيا، وهنود أمريكا واكتشفوا عند هؤلاء الناس أفكاراً تختلف اختلافاً واسعا عما هو خير وشر، وصواب وخطأ. غير أن الحقيقة التى تقول أن الافكار الأخلاقية تختلف من مجتمع إلى مجتمع كانت معروفة على الأقل منذ المؤرخ الاغريقى «هيرودوت» الذى قام برحلات واسعة وسجلّ فى كتابه مجموعة كبيرة مختلفة ومنوعة من المعتقدات الأخلاقية بين شعوب مختلفة أقام بين ظهرانيهم. وكان أفلاطون يعلم تمام العلم أن المعاييرالأخلاقية عند «البرابرة» تختلف عن معايير الهيلينيين. ولابد أن المفكرين المسيحيين طوال العصور كانوا يعلمون أن المعتقدات الأخلاقية مختلفة، وإلاا احتجوا على الأفكار الأخلاقية الزائفة عند الوثنيين. ولم يُسهم علم الانثروبولوجيا الحديث بأى شيء ـ بكل مكتشفاته المثيرة عن الشعوب البدائية ـ فى مشكلة ما إذا كانت الأخلاق نسبية. إن كل ما فعله هو أنه أبرز وأكد الحقيقة التى كانت معروفة جيداً من قبل وهى أن المعتقدات الأخلاقية تختلف بين الشعوب.

ويؤدى بنا ذلك إلى سؤال بالغ الأهمية عن معنى النظرية النسبية فى الأخلاق. فقد تفهم العبارة التى تقول: «الأخلاق نسبية» ـ بغير شك ـ بطرق مختلفة، لكن هناك معنيين لابد أن نميز بينهما بعناية الآن، لأن الفشل فى إبقائهما منفصلين، هو الجذر الذى تسبب فى كثير من الفكر المشوش بخصوص هذا الموضوع.

أولا: قد لا تعنى عبارة «الأخلاق نسبية» سوى أن المعتقدات والأفكار والمعايير، الأخلاقية تختلف من مجتمع إلى مجتمع. ومن عصر إلى عصر، ومن ثقافة إلى ثقافة، ومن ثمّ فهى بهذا المعنى نسبية، أى ينُظر إليها بالنسبة إلى الثقافة التى تظهر فيها. وهذا أمر لايقبل الجدل ولا المناقشة ومَنْ ينكره فهو جاهل. وهذا ما كان يعرفه هيرودوت وأفلاطون. وهذا ما يعرفه أيضا معظم المثقفين. وهو ما برهن عليه الانثروبولوجيون بوفرة من الأمثلة.

ثانيا: هناك معنى آخر للنسبية يتضمن المعنى السابق لكنه يسير أبعد منه. وعبارة «الأخلاق نسبية» تعنى فى هذه الحالة أن الأفكار الأخلاقية صادقة بالنسبة لهذا المجتمع. فعندما نقول: إن شخصاً يؤمن بفكرة فذلك شيء يختلف أتم الاختلاف عن قولنا أن هذه الفكرة صحيحة. وطبقا لهذا المعنى الثانى للنسبية، لا تكون الثقافتان مختلفتين

فحسب، ولهما مجموعتان مختلفتان من المعتقدات حول بعض المسائل الأخلاقية، لكنه يعنى أيضاً أن كل مجموعة من هاتين المجموعتين صادقة فى الثقافة التى قبلتها. فعندما نقول إن الاغريق اعتقدوا أن الرق صواب، فذلك أمر مختلف عن قولك إنه عند الاغريق القدماء كان الرق صواباً. وهو نفس الفرق بالضبط بين قولك أن الناس فى عصر معين اعتقدوا أن الأرض مسطحة، وقولك أنه فى ذلك العصر كانت الأرض مسطحة.

ويمكننا أن نصوغ هذا المعنى الثانى للنسبية بطريقة أخرى فنقول: إنه طبقا لاولئك الذين اعتنقوها، ليس ثمة حقيقة أخلاقية كلية واحدة تكون معياراً نحكم بواسطته على كل تنوع فى المعتقدات الأخلاقية. فلا يوجد سوى اختلاف المعتقدات الدينية فى الثقافات المختلفة. فكل ثقافة من هذه الثقافات لها معيارها الخاص فى فهم الحقيقة الأخلاقية. وهذا يعادل قولك أنه لا يوجد معيار أخلاقى موضوعى. ليس ثمة سوى المعايير الذاتية المتنوعة فى الثقافات المختلفة. ومن ثَم فلو ظهر أى سؤال عما هو صواب أو خير، فلا يكون فى استطاعة المرء سوى النظر فى هذه المعايير الثقافية المتنوعة ليجد الجواب. وطبقا لأحد هذه المعايير سوف نجد أن شيئاً ما خير، وطبقا لمعيار آخر سنجد أنه شر. فلا معنى للسؤال عما اذا كان هذا الشيء «فى الواقع» خيراً أو شراً، لأن هذا السؤال ينطوى على معيار ما موضوعى تُقدّم الإجابة بناء عليه. ولا وجود لمثل هذا المعيار، لأن ما هو موجود فحسب هو تنوع الآراء الذاتية عن الخير والشر. ومن ثم فلو أصرّ شخص على أن يطرح مثل هذا السؤال عن شيء ما أهو فعلا خير أم لا ـ وهو سؤال لا معنى له من وجهة النظر الذاتية ـ فإنّ الجواب الوحيد الممكن هو أن هذا الشيء خير فى مجتمع وشر فى مجتمع آخر.

وهذا المعنى الثانى للذاتية ـ وليس المعنى الأول فقط ـ هو الذى يمثل خاصية من خصائص العقل الحديث. إذ لو أن الفلاسفة، والأنثروبولوجيين، وعلماء الاجتماع الذين أكدوا النسبية كانوا يقصدون فقط أن المعتقدات الأخلاقية تختلف من مجتمع إلى مجتمع، لكانوا بذلك يؤكدون ملاحظة تافهة، أو قل إنهم يؤكدون الحقيقة التى عرفتها الشعوب المتعلمة باستمرار.

ومن المهم أن نلاحظ أن هذا المعنى الثانى للنسبية هو الذى نتج من الذاتية ـ واعتقد المفكرون أنه نتج عنها، وفى استطاعة المرء أن يرى ذلك ببساطة إذا ما عاد من

جديد إلى هوبز فهو يعرّف الخير بأنه «ما يسر المرء ويسعده والشر بأنه ما يؤذيه ويؤلمه»، وبناء على هذه الوجهة من النظر فلا وجود لمعيار موضوعى للخير والشر، لأن المعيار هو المتعة الذاتية للفرد فحسب، من ثم فلو أسعدنى شيء كان هذا الشيء خيراً بالنسبة لى. ولو آلمك نفس الشيء كان هذا الشيء شراً بالنسبة لك. فليس ثمة معيار موضوعى خارجى يكون من الممكن، بالرجوع اليه، أن نقول أى الرأيين صواب وأيهما خطأ.

ويحدث الشيء نفسه بالضبط لو أننا استبدلنا بالذاتية الفردية التى تأكدت فى العبارات التى اقتبسناها من هوبز، الذاتية الجماعية، فى هذه الحالة سوف يتم تعريف الخير بأنه ما يسر الجماعة أو يسعدها، والشر هو ما يؤذيها ويؤلمها. وسوف تنتج نفس النتيجة وهى أنه لا يوجد معيار موضوعى، فلو أن نفس الشيء كان يسر جماعة ويؤذى الأخرى، فإن الشيءالواحد سيكون خيراً عند مجتمع شراً عند مجتمع آخر. وليس فى استطاعتنا أن نقول أى الرأيين أكثر صوابا أو صحة أو صدقا من الرأى الآخر. فكل منهما صواب طبقا لمعياره الخاص. وليس هناك معيار آخر نحسم الأمر بواسطته. وأنصار النسبية المحدثة لا يعرّفون الخير والشر، عادة، كما فعل هوبز من منظور اللذة والألم، بل يتحدثون عن مشاعر، وانفعالات، ومواقف مختلفة. لكن من الواضح أن ذلك لا يؤثر فيما أقول، فالمشاعر، والانفعالات والمواقف، ذاتية كاللذة والألم تماما، وهى مثلهما يمكن أن تتغير. واذا عرفنا الخير والشر من هذا المنظور، فسوف يكون لدينا معايير أخلاقية ذاتية متنوعة دون أن يكون هناك معيار موضوعى لتحسم فيما بينها بالرجوع إليه.

سبق أن ذكرت أنه من الأهمية بمكان أن نبقى على المعنيين لعبارة «الأخلاق نسبية» منفصلين ومتميزين. وأن كثيراً من التفكير المشوش فى عصرنا الحاضر جاء نتيجة لخلط بين المعنيين. وذلك هو السبب فى أنه لو افترض المرء أن المعنى الأول الذى يقول: «الأفكار والمعتقدات الأخلاقية تتغير وتتنوع من ثقافة إلى أخرى»، يرادف المعنى الثانى الذى يقول: «لا يوجد معيار أخلاقى موضوعى، والمعتقدات الأخلاقية فى كل ثقافة، صادقة بالنسبة لهذه الثقافة». عندئذ ربما افترض المرء أيضا أنه إذا كان المعنى الأول صادقاً، فلابد أن يكون المعنى الثانى صادقا أيضا، ومادام من الواضح أن المعنى الأول صادق، فسوف ينتج عن ذلك، فيما يبدو، أن المعنى الثانى لابد أن يكون صادقا أيضاً. لكن لو بقى المعنيان متمايزين، فسوف نجد أن النسبية، بالمعنى الثانى، لا تنتج من النسبية بالمعنى الأول.

هناك مبرر قوى جداً يجعلنا نعتقد أن عدداً هائلاً من الناس، بمن فيهم للأسف، علماء الانثروبولوجيا والفلاسفة سقطوا فى هذه المصيدة، وارتكبوا هذه المغالطة. الأخلاقية بغير قصد. ويشيرون إلى واقعة أن المعتقدات الأخلاقية تختلف وتتنوع من ثقافة إلى ثقافة. وهم يستشهدون بمكتشفات علماء الانثروبولوجيا للشعوب المتخلفة.وهم يعتقدون أن هذه الوقائع «تبرهن» على «حقيقة النسبية». والواقع أن كل ما تبرهن عليه هو «أن الأخلاق نسبية» بالمعنى الأول لهذه العبارة. فهذه الوقائع لا تميل أبداً إلى البرهنة على المعنى الثانى والهام للنسبية. إلا إذا افترض المرء، خطأ، أن المعنيين شيء واحد، أو أن المعنى الثانى ينتج من الأول.

وربما كان فى استطاعة المرء أن يوضح طابع المغالطة فى هذا التفكير الشائع بأن يشير إلى أن الناس تختلف فى آرائهم، لا فقط حول المسائل الأخلاقية، بل حول كل شيء تقريبا. وإنه لا أحد يفترض فى المسائل الأخرى غير مسائل الأخلاق أن وجود آراء متصارعة يدل على أنه لا يوجد معيار موضوعى للحقيقة. فافرض مثلا أن شخصاً ما كان يجادل بهذه الطريقة:

ـ إننا نعتقد أن الأرض كروية. لكن كانت هناك ثقافة، وكان هناك عصر اعتقد الناس فيه أن الأرض مسطحة.

ـ ومن ثَم فالأرض كروية الآن فى ثقافتنا، لكنها كانت مسطحة فى ذلك العصر، وفى تلك الثقافة أى إنسان سوف يكتشف أن هذه الحجة سخيفة وغير معقولة لكن منطقها هو بالضبط نفس منطق الحجة الآتية:

ـ إننا نعتقد أن اصطياد الرءوس شر أخلاقى، لكن هناك ثقافة فى البحار الجنوبية يعتقد الناس فيها أن اصطياد الرءوس عمل جميل جداً.

ـ ومن ثم فاصطياد الرءوس شر فى ثقافتنا، خير فى ثقافة أخرى.

ففى هاتين الحجتين تقرالمقدمة أن المعتقدات يمكن أن تتغيروتتنوع. وفى كلتا الحجتين، لا تستخرج النتيجة أى معيار موضوعى للحقيقة. وبالتالى فلابد من التسليم بصحة أى رأى وكل رأى، فى العصر، أو فى الثقافة التى تؤمن به. لكن اذا كان منطق الحوار سيئا فى حالة، فهو سيىء أيضا فى الحالة الأخرى. ومن ثم فهى مغالطة تامة أن تظن أن التنوع الهائل للقواعد الأخلاقية فى العالم تميل على أى وجه، للتدليل على

أن الأخلاق نسبية. بالمعنى الذى تفهم فيه هذه العبارة عادة فى عصرنا الحاضر. ومع ذلك فليس ثمة شك فى أن هذا الاستنباط العبثى غير المعقولNon - sequitur أثرٌ فى العقل الشائع، عقل رجل الشارع. ولا أستطيع أن أمنع نفسى من الظن بأن نفس هذا المنطق الساذج هو الذى يتسم به تفكير بعض العلماء الاجتماعيين وبعض الفلاسفة. وهم بالطبع لم يضعوا الحجة كما أضعها أنا الآن، ولو أنهم فعلوا لرأوا عبثها وخُلفها المحال، لكنهم تأثروا بها على النحو الغامض دون أن يفكروا فيها فاعتقدوا أن التنوع الهائل للمعتقدات الأخلاقية هو، بطريقة ما، دليل على النسبية.

والقول بأن هذه الحجة للنسبية حجة زائفة لا يبرهن، بالطبع، على أن النسبية خاطئة. لأنه كثيراً ماتدعمت نتائج صحيحة بحجج زائفة. وربما كانت هناك حجج أخرى للنسبية صحيحة. فمثلا اذا ما تمت البرهنة على أن الذاتية صحيحة، أعنى أن العالم ليس نظاماً أخلاقياً، واذا ما تّم إظهار أن النسبية تنبع من الذاتية (كما افترض معظم المفكرين المحدثين) فسوف يكون ذلك حجة صحيحة للنسبية، بل حجة حاسمة فى الواقع. غير أن هذه هى الحجة التى يبنى عليها هؤلاء الفلاسفة ـ إذا ميّزنا بينهم وبين العلماء الاجتماعيين ـ الذين يؤمنون بالنسبية ـ موقفهم باستمرار. أو هو على الأقل خط التفكير الذى أنتج النسبية التى اتسم بها العصرالحديث، واذا كانت المكتشفات الحديثة عن الأفكار الأخلاقية عند الشعوب البدائية، قد كان لها هذا الأثر، فذلك لم يكن فى الواقع إلا على السطح الظاهر. فقد تسبب علم القرن السابع عشر فى الاتجاه نحو النسبية، وأظهر النسبية إلى الوجود. ثم جاء عمل الأنثروبولوجيين ليستولى عليها عن طريق عصر كان فيه المؤمنون بالنسبية يعملون بالفعل على تدعيم نتائجها.

وما يدل عليه ذلك كله هو أن الأسس الدينية القديمة للأخلاق قد اختفت نتيجة للطرق «العلمية» فى التفكير، ولم يكتشف أى أساس آخر، ونتيجة لذلك فقد أفلست نظرية الأخلاق وانهارت. غير أن القول بأن المعتقدات الأخلاقية فى أى مجتمع، مهما كان بدائياً، هى المعايير الوحيدة الممكن بالنسبة لهذا المجتمع، وبالتالى فالأفكار الأخلاقية فى ثقافة ما ليست أفضل من أى افكار أخلاقية فى أى ثقافة أخرى لكنها مختلفة عنها فحسب، يعنى فى الواقع القول بأن الأخلاق ليس لها أساس على الاطلاق، وأن المعتقدات الدينية لا حقيقة لها.

ما الأثر الذى أحدثه انهيار النظرية الأخلاقية لو كان له أثر، أو ماذا سيكون لها من آثار ـ على السلوك الأخلاقى الفعلى ـ تلك مشكلة صعبة تحتاج إلى مناقشة. فالناس يسيرون، بالطبع، فى حياتهم الأخلاقية عن أساس العادات البحتة. ولا يمكن لأى مجتمع أن يزدهر أو حتى يبقى مالم يكن لديه الحدالأدنى من السلوك الأخلاقى. فالآداب العامة ـ بغض النظر عن أى عرف ـ تجبر معظم الناس على معاملة اخوانهم بقدر معين من الكياسة بل حتى والرقة. ودوافع الكرم قوية عند الناس ـ ومثل هذه الاعتبارات ـ رغم أنها غير كافية لتكون بواعث لأى سلوك نبيل، فهى تؤكد باستمرار أن السلوك الخيّر لم يختلف تماما فى أى مجتمع قائم.

ولو تحولنا من العلاقات الداخلية بين الأفراد فى نفس المجتمع إلى العلاقات بين المجتمعات، فسوف تبدو الصورة مختلفة. فمن الصعب مقاومة النتيجة التى تقول إنّ الانهيار الحالى للأخلاق الدولية ـ على الأقل فى جانب منها ـ يرجع إلى النسبية التى سادت العصر الحديث. وليس فى استطاعتنا، بالطبع، أن نتجاهل الأسباب الاقتصادية وغيرها من الأسباب المادية الخالصة. غير أن الأحوال الروحية والعقلية ليست بغير تأثير. ولا يمكن أن ننكر أن الفوضى الأخلاقية الحالية فى العلاقات الدولية، ليست سوى انعكاس للنظرية النسبية فى الأخلاق فى التطبيق العملى. ومما له مغزى أن يصف موسولينى النظرية الأخلاقية التى أقام عليها دولته بأنها «مذهب النسبية السياسية»، ونحن نميل الآن إلى أن نعزو الانهيار فى الأخلاق الدولية إلى الشيوعية [1]. لكننا كنا قبل ذلك بقليل نعزوه إلى الفاشية، مع أن موسولينى كان على حق اذا ما افترضنا تطبيق النسبية الأخلاقية على العلاقات بين المجتمعات. فطبقا للنسبية الجماعية الشائعة الآن بين العلماء الاجتماعيين والفلاسفة، أصبحت المعايير الأخلاقية فى أى مجتمع ملزمة للأفراد الذين يتألف منهم هذا المجتمع (والتساؤل عما اذا كان هناك أساس منطقى لهذا الجدال والخلاف ـ فهو يعبر عن مشكلة أخرى. أما رأيى فهو أنه لا يوجد مثل هذا الأساس المنطقى) أما فيما بين المجتمعات أو الثقافات، فلا يمكن أن توجد مثل هذه الشريعة الأخلاقية الملزمة لقد انتهت الآن وجهة النظر التى أعلنها هوبز والتى تقول أن الخير هو مايسر الفرد ويمتعه والشر هو مايؤذيه ويؤلمه. وحلّت محلها نسبية

(١) ظهر الكتاب عام ١٩٥٢ قبل سقوط الاتحاد السوفيتى (المترجم).

الجماعة التى تقول أن ما يسعد أو يسر (أو يجلب الاستحسان أو أى حالة انفعالية أخرى) مجتمعا ما هو خير داخل هذا المجتمع، وبالنسبة لهذا المجتمع وليس خارجه. وإذا ماترجمت هذه النظرية إلى المجال العملى فانها تعنى أن ما تحبه ألمانيا فهو خير لألمانيا وهو صائب أخلاقياً. وما تحبه روسيا فهو صائب أخلاقيا بالنسبة لروسيا. وتلك هى «النسبية السياسية»، وهى ترادف الغياب للأخلاق بين الأمم، وهذا هو بالضبط ما نراه عمليا.

ولقد تفشت الروح العلمية للعصر، بالطبع، فى أوربا وأمريكا، صحيح أنها نشأت فى أوربا الغربية لا فى روسيا ولا ألمانيا. واذا كانت لا تزال تؤمن بالعدالة الدولية، وتحاول إقامتها، فماذلك إلا لأننا فى الغرب أصحاب تفكير مشوش. فنحن نظل نتمتم «بالطبع ليست الأخلاق سوى نسبية» ويجادل مفكرونا من أجل النسبية الأخلاقية، لكننا مع ذلك لا نسلك، لسوء الطالع، بناء على هذه المعتقدات، بل نسلك كما لوكنا لا نزال نؤمن بأن قانون العدالة سليم بالنسبة لجميع البشر، سليم بين الأمم كما هو بين الأفراد. ويتنافض هذا الرأى مع «التنوير» الحديث. غير أن سلوكنا، فيما يبدو، أفضل من نظريتنا.

علينا الآن أن نسير فى خط فكرى آخر، يكمن مصدره فى الثورة العلمية. وكان له على الأقل، قدر من التأثير على الأفكار الأخلاقية عند الناس. ويتعلق هذا الخط الفكرى بما يسمى «مشكلة حرية الارادة»، فاذا قلنا إن الانسان حر الإرادة، لكان معنى ذلك أن لديه القدرة على الاختيار بين بدائل للسلوك. فربما كنت حرا فى اختيار ما سوف أشربه فى فطورى من شاى أو قهوة، ولا شيء يضطرنى أن أشرب هذا أو ذاك. وليس ذلك هو ما نسميه الاختيار الأخلاقى، لأننى سواء شربت الشاى أوالقهوة، فذلك أمر لا علاقة له بالآخر. لكننا نقوم باختيارات أخلاقية، وقد تكون هامة على نحو عميق. فقد يكون علىّ أن أختار: أما أن اقتل أمى لاحصل على بوليصة التأمين على حياتها، أولا أقتلها. وقد تكون هناك حالات يكون من الصعب جدا أن نقول فيها ما إذا كان الفعل قد تم نتيجة لإرادة الإنسان الحرة أو نتيجة للاضطرار. فمثلا الإنسان الذى يسرق رغيفا من الخبز تحت إلحاح الجوع الشديد الذى لا يستطيع أن يشبعه بأية طريقة، لا نستطيع أن نقول إنّ هذا الإنسان قام بالسرقة بإرادة حرة أم مضطراً فتلك مسألة موضع جدال.

لكن لا يمكن أن يكون هناك شك فى أن هناك مواقف متنوعة نبدو فيها أحرارا تماما فى اختيار السلوك الصواب أو السلوك الخطأ. فى هذه الحالات، على الأقل، نعتقد عادة فى وجود الإرادة الحرة.

وتكمن الصلة بين الإرادة الحرة ونظرية الأخلاق في واقعة أن الفلاسفة اعتادوا على القول بأنه مالم تكن الارادة حرة، فلن تكون هناك مسئولية أخلاقيةعلى أى انسان لما يفعل. لكن افرض أننا رفضنا وجود إرادة حرة، وافرض أننا اعتقدنا أن أى انسان فى أى سلوك يقوم به ـ من أهم سلوك إلى أتفهه ـ يعمل تحت ضغط لا يستطيع مقاومته أو تجنبه، إننا لابد لنا فى هذه الحالة أن نتشكك فيما إذا كان مسئولاً أخلاقياً عن أفعاله. فكيف يمكن أن يكون من العدل معاقبة أو حتى لوم رجل لسلوك قام به وهو مجبر عليه؟ ولنفس السبب فإن من المحتمل جداً أن نشعر أنه لايوجود أحد يستحق المكافأة أو المديح، الأفعال خيّرة قام بها مادام قد قام بها وهو مجبر وهكذا فإن الإرادة الحرة جوهرية وأساسية، فيما يبدو، لو أننا قلنا بأية مسئولية أخلاقية. لكن إذا لم يكن المرء مسئولا أخلاقياً عما يفعل فكيف يمكن أن تكون هناك أخلاق؟

إن جميع الناس العادين يؤمنون بوجود إرادة حرة، وليس ثمة شىء أشد وضوحاً من القول بأننى حر فى اختيار الشراب الذى أتناوله: القهوة أو الشاى، وليس عندى أنا نفسى أدنى شك فى أن وجهة النظرة الواضحة هى وجهة النظر الصحيحة. وأننا نملك بالفعل إرادة حرة، ورغم ذلك فانه يكمن الشك فى هذا الاعتقاد، وكان هناك شك فيه بالفعل من كثير من المثقفين الأذكياء، واستخدموا حججاً متعددة لبيان أنه رغم الشعور القوى لدينا بوجود إرادة حرة فإن هذا الشعور ليس سوى وهم. والسبب الذى يجعل ذلك جزءاً من قصتنا هو أن هذه الحجج أقيمت على أفكار مستمدة من الثورة العلمية. ولست أقصد بذلك أن العلم اخترع مشكلة حرية الارادة، أو أن الصعوبات والمشكلات الكامنة فى تصور هذه الحرية اكتشفها العلم الحديث، فربما استطعنا القول انه كانت هناك مشكلة لحرية الارادة منذ أن ظهر على الأرض إنسان وبدأ يفكر. فقد ناقشها القديس توما الأكوينى فى العصور الوسطى، وناقشها أرسطو فى العصر القديم. وكل ما فعله العلم هو أنه جعل هذه المشكلة أكثر حدة فى الحقبة الحديثة بأن زودنا بحجج جديدة لعدم الإيمان بحرية الإرادة. ولقد تدّعم انعدام الإيمان بها فى العصر

الحديث بواسطة فئة قليلة من المثقفين، وليس رجل الشارع الذى لا يعى عادة أن هناك أى مشكلة ـ وكان ذلك نتيجة مباشرة للنظرة العلمية عن الأشياء.

لقد أظهر علم «نيوتن» الافتراض القائل بأن كل حادثة تحكمها تماما سلسلة من الأسباب التى يمكن لنا أن نتعقبها، إن كانت لدينا المعرفة الكافية عائدين القهقرى فى الماضى إلى مالا نهاية. ومن ثم فأيا ما كان ما يحدث فهو محدد سلفاً منذ بداية الزمان. وتسمى هذه القضية العامة بالحتمية، وهى التى عَبر عنها «لا بلاس» تعبيرا جيداً عندما كتب يقول:

«إذا كان هناك عقل يعرف فى لحظة معينة من لحظات الزمان، جميع القوى التى تعمل فى الطبيعة، والمواقع السريعة الخاطفة لجميع الأشياء التى يتألف منها الكون فى هذه اللحظة، فسوف يتمكن من فهم جميع الحركات التى تسلكها أعظم الأشياء فى العالم، وأضأل الذرات التى يتكون منها شىء ما بشرط أن تكون لديه القدرة الكافية لأن يخضع كل المعطيات للتحليل، ولن يكون أمامه شىء موضع شك أوربية، بل سيكون المستقبل والماضى معا حاضرين أمام عينيه» (١).

ولقد بيّن علم الطبيعة الحديث أسباب الشك فى الحقيقة الكاملة لهذه النظرة، فهى النظرة التى ضربت بجذورها فى علم الطبيعة عند نيوتن. ولقد كان العلم عند نيوتن مؤثراً فى تشكيل العقل الحديث. وفضلا عن ذلك ـ على الرغم من تأكيدات علماء الطبيعة ـ فإن اللاحتمية فى العلم الحديث لن تفعل شيئا فى تخليصنا من صعوبات مشكلة حرية الارادة، على نحو ما سوف نبيّن فى سياق الحديث.

لقد زودتنا مسلّمة الحتمية بحجج ضد حرية الارادة. فكل حادثة تحكمها الأسباب تماماً، وليس الفعل البشرى سوى حادثة من أحداث الطبيعة كالدوامات أو كسوف الشمس. ومن ثَم فالفعل البشرى تحكمه تماماً أسبابه الماضية. ولهذا فهو لا يمكن أن يكون غير ما هو عليه. ولو أنت عرفت جميع الأسباب التى أحدثت الحدث ففى استطاعتك أن تتنبأ به. فكسوف الشمس الذى حدث يوم أمس، كان يمكن التنبؤ به من ملايين خلت من السنين. لو كان هناك علماء فلك يعيشون فى ذلك الوقت

(١) مقتبس من كتاب «أسس علم الطبيعة» تأليف ر.ب. ليندساى وهـ. مارجينو (نيويورك: ولد عام ١٩٣٦) ص ٥١٧ (المؤلف)

يعرفون جميع الأسباب التى تؤثر فى النظام الشمسى. طبّقَ هذه الفكرة على أفعال البشر التى ليست سوى حركات لأجسامهم المادية. تَجد أن كل مايستطيع البشر فعله يمكن التنبؤ به مقدماً لشخص يعرف الأسباب معرفة كافية، وسلسلة الأسباب الممتدة إلى الوراء فى الماضى التى أحدثت هذه الأفعال، وهذا يعنى أنه أيا ما كان ما تعمله فلابد لك من أن تعمله. ولن تستطيع أن تعمل خلاف ذلك، لا خيار لك فى ذلك، فلو أنك قلت كذباً يوم أمس فهو مؤكد من آلاف السنين الماضية وربما ملايين خلت من السنين. ويستطيع العقل الذى تخيّله «لابلاس» ـ وهو الآلة الحاسبة عنده كما تسمى أحياناً ـ أن يتنبأ به، لكن لو كان الأمر كذلك، فما معنى، اذن، قولنا أنه عندما تصل حياتك إلى تلك اللحظة التى تقول فيها الكذب، فسوف يكون فى استطاعتك أن تختار بين أن تكذب أو لا تكذب؟.

والحجة العامة هى ببساطة أن أفعال البشر جميعا لابد أن تحكمها تماما الأسباب من نوع ما، وأن ذلك يتناقض مع الإيمان بإرادة حرة. فإن قيل: ما نوع الأسباب التى تحكم أفعال البشر؟ لكان الجواب غير واضح على هذا النحو. فهناك إجابات مختلفة تُقدم لهذا السؤال. وهذه الإجابات المختلفة قد أدت إلى ظهور صور مختلفة من إنكار حرية الارادة. وهناك بصفة عامة، صورتان أسميهما على التوالى: النظرة المادية والنظرة الثنائية.

وترى النظرة المادية أن الموجودات البشرية هى، ببساطة، موضوعات مادية، بل هى مادة أو وظائف لمادة. وفى هذه الحالة يكون الموجود البشرى ـ نفساوروحا كما نقول ـ يتألف تماماً من ذرات. فأفعال البشر هى حركات الجسد، ويمكن أن نرد هذه الحركات تماماً إلى حشود من الذرات. وحركات كل ذرة، ومن ثم حركات الجسد ككل تحكمها تماماً قوانين فزيائية وأسباب فزيائية. وهكذا لا تكون أفعال البشر حرة بأكثر مما تكون الحركات الفردية التى يتكون منها الجسد البشرى.

أما وجهة النظر الثنائية فهى تعتمد على الإيمان بأن ما نسميه عقلاً أو ذهناً لا يمكن ردّه ـ على هذا النحو ـ إلى ذرات مادية. فالأفكار، والانفعالات، والحالات الذهنية بصفة عامة هى ألوان من الوجود غير المادى. (ولسنا بحاجة إلى أن نحدد ـ بالنسبة لأغراضنا ـ ماذا تكون فى افتراضهم). وقد نقول أنّ أية وجهة نظر ثنائية عن طبيعة

الذهن سوف تخلّصنا من المأزق الذى وقعنا فيه بشأن حرية الارادة. إذ لا يمكن أن يقال، إذا أخذنا بوجهة نظر ثنائية، أن جميع أفعالنا هى نتائج لقوى فزيائية تتحكم فى المادة، ألا تكون عقولنا أو أذهاننا حرة عندئذ؟

لكننا، فى العادة، لا نفكر بهذه الطريقة، لأن النظرية العامة للحتمية يقال أنها تُطبق كذلك على أذهاننا وعقولنا حتى إذا لم تكن مادية. إن المذهب الثنائى لا يؤدى إلا إلى صورة أخرى من إنكار حرية الإرادة. فالحتمية الثنائية تقول فى العادة أن أفعالنا ـ أو الكثير منها ـ تسببها بواعث أو رغبات أو إرادات. وهذه بدورها لابد أن تكون لها أسبابها، ولابد أن تكون لهذه الأسباب أسباب أبعد.. وهكذا نعود إلى الوراء إلى مالا نهاية. وبعبارة أخرى ليس هناك أهمية ولا فرق، أن ننظر إلى الكون على أنه مؤلف من نوع واحد فقط من المادة أو أن نعتقد أنه يتكون من نوعين متميزين من الأشياء: المادة والذهن، لأن مبدأ الحتمية يقول أنه أيا كان ما يحدث فالأسباب تحكمه تماما، ويمكن نظريا التنبؤ به مقدما إلى حد ما، وهذا المبدأ ينطبق على كل ماهو موجود ذهنا كان أو مادة. ومن ثم فبناء على هاتين الوجهتين من النظر فان أفعال البشر ليست حرة.

لكن ربما قيل أنه على الرغم من أن الحتمية الفزيائية قد تكون صحيحة، فليس ثمة مبرر لتطبيق هذه الحتمية على الذهن على نحو ما تنطبق على المادة. غير أن هذا الاقتراح يبدو بغير أساس. فأيا ما كان نوع السيكولوجيا التى نقبلها مادية أو ثنائية، فسوف يظهر أن الرغبات، والبواعث، والانفعالات والأفكار وغيرها من الحالات الذهنية لها أسباب، وأن لهذه الأسباب أسبابا أخرى.. وهكذا نعود فى الماضى إلى مالا نهاية، فالجوع، أو الرغبة فى الطعام، سببها معروف جيداً وهو حالات فسيولوجية للجسم. ومن الواضح أيضا أن الرغبة فى الشراب أو الجنس لها كذلك أسباب جسدية. وهذه الرغبات البسيطة يمكن تفسيرها بسهولة. وحتى الرغبات المعقدة، من الواضح أن لها أسبابها، رغم أنه كثيراً ما يكون من الصعب جدا تعقبها بالتفصيل. فالبيئة، والوراثة، والضغوط الاجتماعية، والتربية كلها تلعب دوراً هاما، ويبدو أنه لو أن شخصاً عرف جميع الأسباب والظروف الذهنية لإنسان ما فى أى وقت، فسوف يتنبأ بجميع أفعاله عن يقين.

والقول أن الأسباب التى تحدد الأفعال كثيراً ما تكون مجهولة، أو أنها تبلغ من التعقيد درجة يستحيل تحديدها بالتفصيل ـ لا أهمية له، لأن الشىء نفسه يصدق فى

عالم الطبيعة. فمن ذا الذى يستطيع أن يحدد جميع الظروف التى أحدثت عاصفة ممطرة..؟ ولهذا السبب كان من الأمورالمشهورة أن الطقس لا يمكن التنبؤ به. فإذا كانت أفعال البشر كثيراً ما تبدو لا يمكن التنبؤ بها، فلنفس السبب. ولو أن أحداً عرف، من الناحية النظرية، جميع الظروف الجوية، لاستطاع التنبؤ بكل تفاصيل العاصفة الممطرة. وتلك هى الحال نفسها مع أفعال البشر. وكما أنه يمكن التنبؤ بحالة الطقس إلى حد ما، فكذلك أفعال البشر، وكلما عرفت الموجود البشرى وأحواله السيكولوجية، والقوى التى توثر فيه، والبيئة الاجتماعية والروحية، استطعت أن تعرف مقدماً، تقريباً، ما الذى سيفعله.

وهكذا يكون هناك ألف مبرر للظن بأن قانون الحتمية السببية قانون شامل، ينطبق على العالم الداخلى للذهن، بقدر انطباقه على العالم الخارجى للطبيعة. فسواء أخذنا بالنظرية المادية أو الثنائية عن الشخصيةالبشرية، ففى الحالتين تبدو حرية الإرادة مستحيلة. لقد كان العلم عند نيوتن، من أى زاوية نظرت إليه، ينطوى على الحتمية، وبدت الحتمية عند معظم الناس منطوية على إنكار حرية الإرادة، والسؤال هل كان ذلك صحيحا أم لا، والتساؤل عما إذا كان هناك أى مخرج من هذا المأزق؟ ـ فهذا ما سوف نناقشه فى فصل قادم. أما الآن فإننا معنيون فقط، بقصة العقل الحديث وكيف وصل إلى انكار حرية الارادة.

واذا سلمنا بأن الاعتقاد فى حرية الارادة ضرورى للاعتقاد فى المسئولية الأخلاقية، فان ذلك يفتح المجال أمام التساؤل عما إذا كان الإنكار الحديث لحرية الإرادة كان له أثر يمكن ملاحظته على الأخلاق. وسوف أبيّن فيما بعد أن خط التفكير كله الذى أدى إلى إنكار حرية الإرادة هو خلط منطقى، وليس ثمة شىء فى العالم الحالى ولا فى علم نيوتن قد أدى إليه. لكل ذلك لا يمنع من تأثيره فى الأفكار والأفعال البشرية. لا شىء فى علم نيوتن قد تسبب فى إنهيار الإيمان الدينى، وأن كان العلم الحديث قد افترض أنه تسبب فى ذلك، ولا شىء فيه يستبعد الإيمان بغرضية العالم، ولكن العقل الحديث افترض أنه فعل، لا شىء فيه يميل إلى البرهنة إلى أن العالم ليس نظاماً أخلاقياً. ومع ذلك فقد استخرج الناس منه هذه النتيجة. وجميع هذه المضامين المتخيّلة للعلم هى تشوش منطقى. غير أن تاريخ الفكر البشرى هو تاريخ هذه

التشوشات. والسؤال الذى يطرح نفسه أمامنا الآن ما إذا كان هذا التشوش المعّين حول حرية الارادة كان له أى أثر عملى فى طريقة فهم الأخلاق.

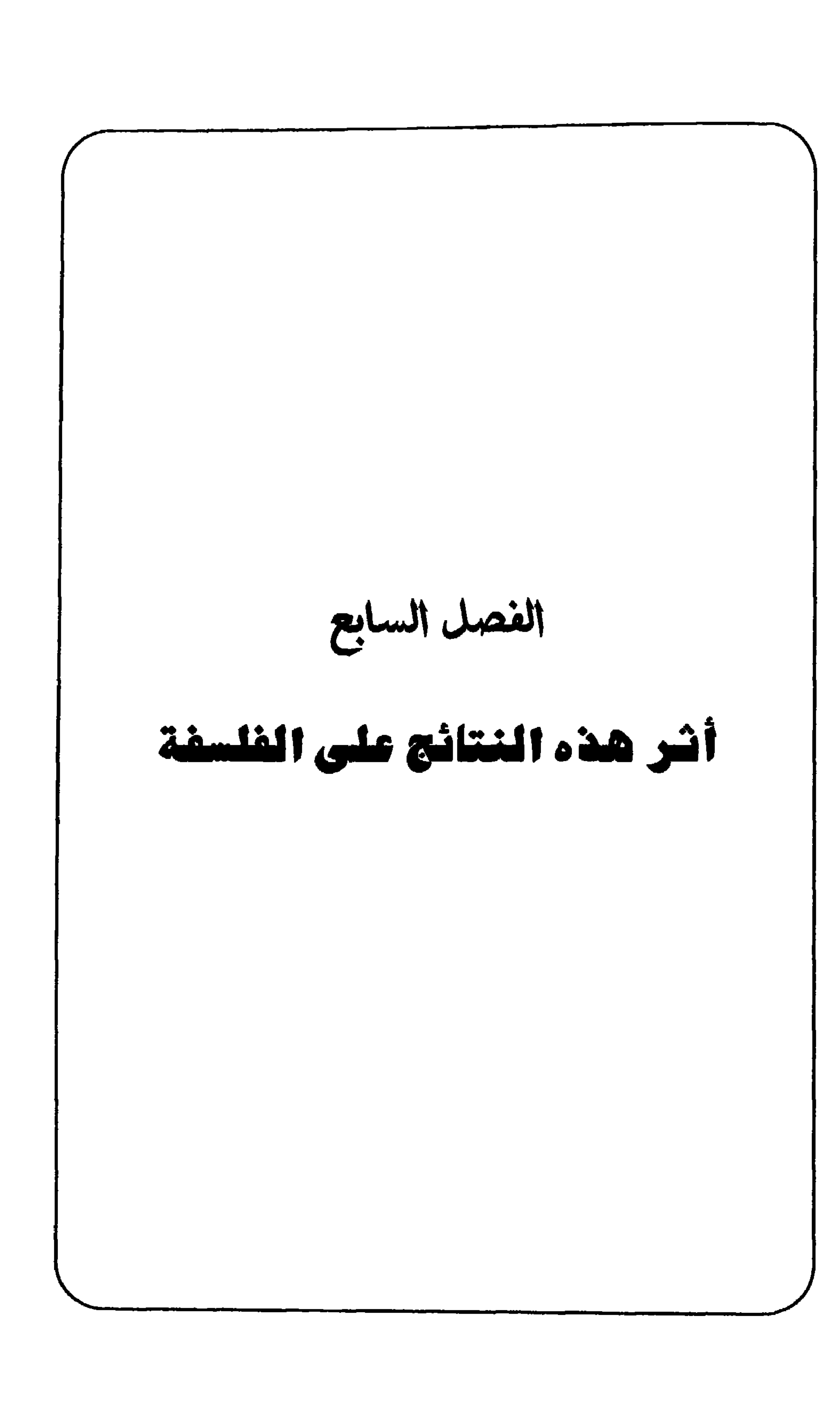
المبرر الأساسى الذى يمكن أن نقدمه فى الشك فى أنه كان له أدنى أثر هو أن إنكار حرية الارادة قد انحصر عملياً بين المثقفين، ولم يخط خطوة واحدة، فيما يبدو، فيهبط إلى عامة الناس بأية درجة ملحوظة. وهو فى ذلك يختلف عن فقدان الإيمان الفعلى بالله أو فى غرضية العالم. حيث كان فى التفكير الشعبى بارزاً. إن صورة العالم الذى لا معنى له ولا مغزى، ومن ثم عقُم الحياة البشرية انعكس على هذا النحو ـ فيما عدا النظرة الجبرية للحياة البشرية التى نجدها فى كتابات «توماس هاردلى» على سبيل المثال. وسبب هذا الاختلاف، فى رأيى، بسيط، فالله وغرضية العالم سواء فى حالة وجودها أو عدمه ليسا واضحين بما فيه الكفاية على أى نحو، فى حياتَنا اليومية، فى حين أن وجود حرية الإرادة، واضح فى كل لحظة نقرر فيها أن نأكل أو نشرب أو نخرج فى نزهة. وكقاعدة عامة لا يوجد سوى المثقفين جداً والأذكياء من الناس هم الذين أنكروا ماهو صادق بوضوح، أما رجل الشارع فهو أقل ذكاء لكنه أشد إحساساً.

هناك ما ينبغى أن نقوله عن الجانب الآخر من الأثر الفعلى لإنكار حرية الإرادة، أفكار الحتمية التاريخية: والحتمية الاقتصادية، والحتمية الفعلية، رغم أنها أفكار المثقفين بالدرجة الأولى، فقد أصبحت منتشرة انتشاراً واسعاً. والأفكار التى انغمسنا فيها فيما تُسمى «بموجة المستقبل» التى تقول لا شىء مما يضعه أى فرد يؤثر فى مجرى التاريخ، بل حتى عظماء الرجال هم نتاج الحركات التاريخية وليسوا، إلا، إلى حد قليل الأهمية، أسباب هذه الحركات حيث يمارسون تأثيرهم. وتظهر الحتمية أيضا فى سلوكنا فى حياتنا الخاصة. وعلى حين أن الناس كانوا منذ خمسين أو مائة سنة خلت كانوا، عموماً، يعتقدون أنهم مسئولون عن أعمالهم الشريرة، أما الآن فهم بصفة عامة اكثر ينسبونها إلى أسباب تجاوز سيطرتهم. فالجريمة ليست زلة أخلاقية، بل مرض كالحصبة، لا ينبغى معاقبتها بل علاجها. والناس من أى وجهة نظر يرتكبون الشر. غير أن الأجيال السابقة، تحث على السلوك الأخلاقى والكف عن ارتكاب الخطأ. ونحن الآن نعتقد أن حبوب الدواء والحقن ينبغى أن تحل محل أوامر القديسين ووصاياهم. وقد يكون ذلك كله تحسناً فى طريقة تفكيرنا، لكن قد يعتقد الرجال والنساء الذين

يستطيعون، بقليل من الجهد أن يسيطروا على انفعالاتهم، وشهواتهم، وحماقاتهم - أنهم يعفون أنفسهم من هذا الجهد بالقاء اللوم لسلوكهم السيىء على: الغدد، والكبد، والبيئة، والوراثة، والنظام الاجتماعى،على أى شىء فى الواقع، ماعدا أنفسهم. وقد يكون الحال أنه كلما ازدادت المعاملة الإنسانية للمجرمين - وتلك هي الفوائد التى نستخلصها من أعمال علماء الطب النفسي - ازداد التسامح الذى قد يمتد الآن إلى صور من السلوك كنا نعاملها من قبل بقسوة لأننا لم نفهمها، ونرجح المساوىء التى تلحق بالإحساس الضعيف بالمسئولية الأخلاقية، غير أننا لا ينبغى أن نتجاهل الأخيرة فهى مشحونة بأخطار واضحة.

* * *





الفصل السابع

أثر هذه النتائج على الفلسفة



ليست الفلسفة موضوعا مشوقا. فذات يوم دفعت بمخطوطة كتاب إلى الناشر، وكانت كلمة «الفلسفة» تظهر فى عنوانه، ووافق الناشر على الكتاب. لكنه قال: إن لفظ الفلسفة لابد أن يحذف، حتى نتقى شرها ونتجنب لعنتها من ناحية، وفى استطاعتى من ناحية ثانية أن أدخل كلمة «العلم»، فإن الكتاب، فى هذه الحالة، سوف يباع كما تباع القهوة الساخنة. لأن كل انسان يعرف أنه مهما قال العلم فهو «صادق» و«مدهش» فى آن معا. فى حين أن أفكار الفلاسفة، فضلا عن أنها غامضة ورتيبة مملة، فإنها تأملات نظرية عابثة. ولو أنه بُحثتْ أية مشكلة فى فصل متوسط من الطلاب. وتمت مناقشتها وقال أحدهم: «غير أن العلم يقول كذا وكذا»، فإن هذه الفكرة تظهر فى الحال لتحسم المسألة نهائيا.

وقد يكون هناك أكثر من سبب لانعدام شعبية الفلسفة، ويتعلق واحد منها بموضوعنا فى هذا الكتاب. فالفلسفة، بالمعنى الأصلى للكلمة، على نحو ما فهمها سقراط وأفلاطون، تكن للحياة احتراما مباشرا. فسقراط وأفلاطون كانا مهتمين بالبحث عن الحياة الطيبة أو الخيرة وكيفية قيادتها. لكن بناء على الاتهامات الشائعة، فإن الفلاسفة الأكاديميين فى يومنا الراهن لا يشغلون أنفسهم بمشكلة طريقة الحياة. فكثير منهم تخلصوا من هذه المشكلات. فما هو الآن جزء من الفلسفة هو الذى ينبغى أن يُعلّم فى الجامعات. أليس ذلك عمل الوعاظ بدلا من العلماء؟ ويستمر الاتهام ليقول أن الفلاسفة الأكاديميين لا يناقشون فى يومنا الراهن إلا مجموعة من الألغاز والأحاجى لا أهمية لها على الاطلاق. فهى قد يهتم بها ويسر لها نوع معين من العقل وهو لحسن الحظ ليس شائعا جدا.. نفس طريقة ألغاز الكلمات المتقاطعة التى يهتم بها نوع معين من الناس. وهكذا نجد أن المشكلة الفلسفية النموذجية أصبحت فى الكتب المدرسية مثل الكلمات المتقاطعة من حيث إن حلها لا يهم أحدا.

وقد يكون من المناسب لأغراضنا أن نسوق مثلا أو مثلين:

[١] ـ سوف يؤكد الفيلسوف أن من المستحيل البرهنة بأية حجة منطقية، بأن الشمس سوف تشرق غدا. وكل إنسان ـ بما فى ذلك الفيلسوف نفسه ـ يعلم أنها

سوف تشرق. ولكن يدور السؤال عما اذا كان من الممكن «البرهنة» على أن الشمس سوف تشرق. لقد اعتقد «هيوم» فى القرن الثامن عشر أنه قد برهن على أن ذلك لا يمكن البرهنة عليه. كما أنفق عدد كبير من الفلاسفة فى القرنين الأخيرين ـ الشطر الأعظم من حياتهم محاولين اكتشاف برهان على شروق الشمس ومن ثم تفنيد برهان «هيوم». ومجموعة أخرى من الفلاسفة اتفقوا معه فى الرأى منذ عصره. ومازال النقاش سجالا حول هذه المشكلة فى جميع أنحاء العالم.

[٢] ـ مشكلة أخرى أن الفيلسوف قد يؤكد أنه لا يمكن لنا أن نبرهن عن طريق المنطق أن الحجر أو أى جسم مادى آخر يمكن أن يستمر فى وجوده عندما لاينظر إليه أو يدركه أحد بالفعل بأى حاسة من حواسه. كل إنسان يعرف أن الحجر يستمر فى الوجود وليست هذه هى المشكلة، بل المشكلة، هى: هل يمكن البرهنة على أنه يستمر فى الوجود ولو لم يره أو يدركه أحد؟ ولقد استمر النزاع حول هذه المشكلة ـ مثل النزاع حول شروق الشمس السابق ـ عدة قرون، ولايزال الفلاسفة يصنفون أنفسهم فى هذا الجانب أو ذاك من المشكلة.

[٣] ـ مشكلة فلسفية أخرى شهيرة هى مشكلة ما إذا كان يمكن للمرء أن يعرف ما إذا كان شخص آخر (خلاف نفسه) ـ يمتلك عقلا. فأنا أعرف أن لى عقلا لأننى واع. لكن كيف يمكن لى أن أعرف أن أمى واعية أو أن لها عقلا؟ فقد تكون آلة إنسانية ذكية صنعتها الطبيعة لتسلك كما لو أن لديها وعيا بداخلها. وقد تكون الحقيقة هى أننى أنا وحدى العقل الواعى فى الكون. وهذه النظرية التى تقول إننى أنا وحدى العقل الواعى فى الكون قد أطلق عليها الفلاسفة تسمية خاصة هى مذهب «الأنا وحدية ..Solipsism». ولم يصل فيلسوف ـ على حد علمى ـ إلى أعماق الإيمان بمذهب الأنا وحدية. فهم جميعا يعرفون أن للآخرين عقولا مثلهم فى ذلك مثل أى إنسان آخر. وليست هذه هى المشكلة، بل المشكلة هى كيف يمكن البرهنة على ذلك.

[٤] ـ هناك فى وقتنا الحاضر مدرسة فلسفية لها تأثير قوى تذهب إلى أن المهمة الوحيدة للفلسفة هى مناقشة المعانى المختلفة للكلمات الشائعة، وأن الفلسفة هى أو ينبغى لها أن تهتم بالمشكلات اللغوية. فهم، مثلا، يناقشون ما إذا كانت رؤية اللون

ينبغي أن تسمى «إحساسا» بصريا. وما اذا كانت أمور مثل الصداع، والشعور بالدغدغة أو الوخز الخفيف هي وحدها التي تسمى إحساسا.

ويميل جمهور الناس إلى الابتعاد، بنفور، عن هذه المشكلات، واعتبارها مجرد تفاهات. رغم أن العقول الأكاديمية هي التي أعطتها الآن هذا الاسم الفخم المهيب الذى كان يقتصر اطلاقه على الحكماء من الناس أصحاب الأفكار العميقة.

هناك قدر من الحقيقة في أمثال هذه الاتهامات للفلسفة التي تدرس في الجامعات وفي قاعات الدرس. ومع ذلك فهي لا تروى القصة كلها، وفي رأيي أنها تعرض الحقيقة بطريقة سيئة. وسوف أبدأ هذا الفصل بمحاولة عرض تصور للفلسفة يكشف عما في هذه الانتقادات من حقيقة وزيف. وسوف أفعل ذلك لا من أجل تقديم تعريف صحيح ـ وهو نفسه هدف أكاديمي مرغوب، أو لوصف الفلسفة ما هي ـ بل لأنه من المستحيل، في رأيي، أن نفهم كيف نما العقل الحديث وأصبح على ما هو عليه، دون أن نفهم الدور الذى لعبته الفلسفة في هذا الصدد. وليس في استطاعتنا أن نفهم ذلك، ما لم نفهم بالضبط طبيعة الفلسفة. وفي اعتقادى أن فلسفة شعب ما أو عصر ما هي جزء متكامل من ثقافته وحياته الروحية. ومن ثم فاذا لم يستطع شخص ما أن يفهم فلسفة العصر، فإنه لن يجد أمامه سوى وجهة نظر مبتورة لثقافته. ولن ينكر أحد أن الأفكار الدينية والأخلاقية هي في غاية الأهمية في ثقافة ما. وسوف أحاول أن أبيّن أن الأفكار الفلسفية لها نفس الأهمية. فلو كنت تريد أن تفهم عصراً ما، فإن عليك أن تفهم فلسفته بقدر ما أن عليك أن تفهم فنه، وأدبه، وعلمه. والحق أن فلسفته ربما كانت أفضل مفتاح لفض مغاليق وجهة نظره عن العالم ـ أفضل كثيرا من فنه وأدبه. لكن لم يكن من الممكن أن يكون الأمر على هذا النحو لو كانت فلسفته مجموعة من الألغاز اللفظية المثيرة. ولا أثر لها في الحياة. ولابد من ثم أن يكون هناك شيء خطأ في تصور الفلسفة الذى أدى إلى ظهور ذلك اللون من النقد الذى أشرنا إليه من قبل، فلابد لنا من إحلال تصور أكثر انصافا محله.

صحيح أن الفلسفة تبدو على السطح، مجموعة من الألغاز التي لا أهمية لها، مجرد حكايات طويلة، تتقبلها العقول الساذجة. وصحيح أيضا أن الفلاسفة أنفسهم ينظرون إليها أحيانا هذه النظرة. وصحيح أيضا أن بعض الفلاسفة يقضون حياتهم

كلها فى محاولة حل هذه الألغاز. لكنك لو نظرت تحت السطح، فسوف تجد أن هناك شيئا مختلفا يحدث، وفى اعتقادى أن كثيرا من الفلاسفة لايرونه، وهذا الشىء هو ما أنوى الآن أن أوضحه.

لكل ثقافة، ولكل عصر، صورة متخيلة عن العالم أو وجهة نظر خاصة. دعنا الآن ننظر ما الذى تعنيه عبارة وجهة نظر خاصة، وكيف تعبّر عن نفسها. إنها على نحو ما توجد فى أذهان الغالبية العظمى من الناس حاملى الثقافة، إنها تظهر على شكل وفرة من الأفكار والمشاعر الغامضة عن طبيعة العالم، وعلاقة الانسان بهذا العالم، ومكانة الإنسان فى خارطة الأشياء، ومصيره، واتجاهاته نحو نفسه، وبيئته الكونية، وشعوره بما ينبغى عليه أن يعمله. وهذه الصورة على نحو ما توجد فى أذهان الغالبية العظمى من الناس ليست سوى كتلة مختلطة لا شكل لها، لكن فى أذهان وأعمال قلّة من الأفراد فهى تتخذ صورا محددة، وهذا يعنى أن نفس وجهة النظر الخاصة عن العالم تتخذ صورا وأشكالا مختلفة تشكلت لأنواع مختلفة من العقول. وهى تتجلى، على نحو مختلف، فى الأنشطة الثقافية الرئيسية للعصر أو الثقافة، وهذا يعنى أنها تتجلى فى فن، وأدب، ودين، وفلسفة ذلك العصر. وهكذا فإن الفن، والأدب، والدين، والفلسفة فى أى عصر هى أشبه ما تكون بأفرع الشجرة الواحدة، فهى تنبثق من جذر واحد وجذع واحد. وحياة واحدة، وعصارة واحدة تسرى فى جميع الأجزاء.

إن الفن، والأدب، والدين، والفلسفة فى حقبة ما هى، بالطبع، صور مختلفة عن بعضها البعض، وتكمن الاختلافات فى الوسائل التى يتخذها المضمون لتعبّر بها عن وجهة نظرها الخاصة عن العالم. فالتقابل، مثلا بين الفن والأدب من ناحية، وبين الفلسفة من ناحية أخرى. نصفه بأنه يظهر الأفكار نفسها فى صورة حسية؛ كالألوان، أو الأصوات، والتصويرات، والأساطير، أو الحكايات فى الفن والأدب، على حين أنها تظهر فى صورة فكر مجرد فى الفلسفة. فالفلسفة هى التى تبلور فى قضايا عقلية مجردة، أو هى بمثابة شريان الحياة بالنسبة للفن والأدب. لكنها تظهر فيهما لا فى صورة مجردة، بل فى صورة عينية وعلى هيئة حسية. ففى الرواية الطويلة يمكن أن تتجسد الفكرة على هيئة قصة. وهى قد تظهر فى الفلسفة على هيئة نظرية. فقد يأخذ الفيلسوف

بالنظرية التى ترى أن العالم لاغرض له. وقد تظهر الفكرة نفسها فى الأدب على هيئة احباطات أو مشاعر بالعبثية على لسان أبطال القصة. أو على شكل نظرية فلسفية هى المذهب الحتمى. وهى تظهر على المسرح فى صورة اليأس فى مواجهة مصير مسيطر يشعر به كُتّاب المسرح، ويوضحونها فى حل العقدة فى نهاية المسرحية. شىء من هذا القبيل يمكن أن يكون معنى بعض المسرحيات العظيمة فى أدب العالم. فالإنسان يشعر بيأس أمام قوة ما. ولاينتهى كفاحه وصراعه إلى شىء. ويمكن أن ينظر إلى هذه القوة على أنها القدر، أو الصدفة، أو الضرورة، أو حتى الله. وهى تميل فى فلسفة العصور الحديثة إلى أن تكون النظرية الحتمية عن العالم.

وهذا هو السبب الذى جعلنى أذهب إلى إن فلسفة حقبة ما هى أفضل مفتاح لفهم وجهة النظر الخاصة بهذه الحقبة من العالم، فهى أفضل من «فن» هذه الحقبة وأدبها. لأن هذه الوجهة من النظر تتخذ فى الصورة الأخيرة شكل المشاعر والوجدانات والتصورات الحسية وهى غامضة نسبيا ومختلطة. لكنها فى الفلسفة تتخذ شكل العبارات الواضحة أو تحاول ذلك. وعلى ذلك فإن مجهود الفيلسوف يُرى على أنه محاولة لتحليل وتوضيح الأفكار الغامضة الطافية فى عصره. وهو عادة لا يفعل ذلك عن وعى ولايتجه إلى القيام به. بل ربما أنكر أنه يقوم به. وقد يضع تصورا مختلفا أتم الاختلاف لعمله ولطبيعة الفلسفة. لكن لابد أن نكون حتميين فى نظرتنا إلى الثقافة بمقدار ما نؤمن أن روح العصر تسيطر على النوايا الواعية للفيلسوف وتقحم نفسها فى تركيبته العقلية.

ولا يعنى ذلك بالطبع أن الفيلسوف قد يكون أصيلا أصالة عالية. كلا ولا يعنى أيضا التأكيد على أن جميع فلاسفة العصر يقولون الشىء ذاته حرفيا. إذ لا شك أن لكل فيلسوف إسهاماته الخاصة ويعبّر كل منهم عن روح العصر بطريقته الفردية الخاصة. فالوضع هنا هو نفسه كالوضع فى حالة الفن. فقد نسلّم بأن الفنانين مختلفون فى مدرسة معينة، وحقبة معينة، وثقافة معينة. لكننا نسلّم أيضا بأن هناك سمات معينة بينهم جميعا لوجود روح واحدة متغلغلة فيهم. وتلك هى الحال نفسها فى مجال الشعر: فكولريدج (١٧٧٢ ـ١٨٣٤)، وشللى (١٧٩٢ ـ ١٨٢٢)، وكيتس (١٧٩٥

ـ ١٨٢١) شعراء يختلف الواحد منهم عن الآخر أتم الاختلاف، ومع ذلك فكل منهم أصيل أصالة عالية. وعلى الرغم من ذلك فهم جميعا شعراء رومانسيون، ويعبّر الرومانسيون ، على نحو ما سنعرف فيما بعد، عن وجهة نظر خاصة عن العالم يشترك فيها هؤلاء الشعراء جميعا. ومن بين فلاسفة العصر الحديث كان «هوبز» مختلفا عن هيوم، وهيوم عن كونت، وكونت عن ڤاينجر Vaihinger [١] و «ڤاينجر» عن البرجماتية، والبرجماتية عن الوضعية. ولكل فيلسوف من هؤلاء جميعا وجهة نظر أصيلة. ويمكن أن نقول، بمعنى ما، إنهم جميعا يعبّرون عن شيء واحد، أو عن وجهة نظر واحدة عن العالم، كل فيلسوف بألفاظه ومصطلحاته الخاصة. ولو تناولنا مسحا سريعا للفلسفة فى العصر الحديث، من ديكارت حتى عصرنا الراهن، لوجدنا أمامنا لأول وهلة خليطا أعمى من الآراء المتضاربة حول كل شيء. والواقع أن ذلك كثيرا ما كان موضع لوم للفلسفة. لكننا لو نظرنا تحت السطح فسوف نجد أن هناك نموذجا، وانى لآمل أن أبيّن هذا النموذج فى الصفحات القادمة.

لكن لو صحّ وكانت الفلسفة، على هذا النحو جزءا متكاملا من الثقافة، وأن فلسفة العصر تعبّر وتسهم فى الحلول التى يقدمها العصر للمشكلات والأسئلة الكبرى التى تطرح حول طبيعة العالم والحياة البشرية، فكيف حدث أن ظهرت الفلسفة فى العصر الحديث على السطح بوصفها مجموعة من الألغاز والمعمّيات التى لا أهمية لها من الناحية المنطقية، كتلك التى سقنا أمثلة لها فى بداية هذا الفصل؟! كيف حدث أن بدا كثير من الفلاسفة وكأنهم لا يهتمون إلا بمعانى الألفاظ وحدها؟! انهم، على الأرجح، لايشيرون إلى ألغازهم اللفظية على أنها «لا أهمية لها». تماما مثلما يعتقد علماء الرياضة أن بعض التجريدات الرياضية هامة، رغم أنه لا يعرفون بعد شيئا عن تطبيقاتها العملية. لكنهم كثيرا ما يطلقون لفظ «لغز» أو «معضلة: على مشكلاتهم الخاصة. وأنا لم أختر هذه الكلمة بنفسى كوسيلة للتقليل من جهودهم. وإنما اخترتها

(١) ڤاينجر (١٨٥٢ ـ ١٩٣٣) فيلسوف نمساوى أكد على الوجهة البيولوجية للوظائف العقلية. أطلق على فلسفته اسم «المثالية الوضعية» واشتهر بكتابه «فلسفة كأن» الذى نشر عام ١٩١١. (المترجم)

لأنها كلمة محببة يستخدمها كثير من الفلاسفة فى يومنا الراهن ليصفوا المشكلات التى يعالجونها. وهم يصرون على أنه إما أن ألغازهم ترجع إلى الحياة أو أنها لا تعنيهم. وهم مثل بعض علماء الرياضة «الخُلّص» الذين يتهجون من واقعة أن عالم التجريدات الذى يعيشون فيه مقطوع الصلة بالمسائل العملية. وكيف حدث أن أصبح هذا الوضع للفلسفة متسقا مع وجهة النظر إلى الطبيعة وإلى وظيفة الفلسفة التى سبق أن ذكرناها..؟

هناك نقطتان تجدر ملاحظتهما:

الأولى:

تتعلق الملاحظة الأولى بتطبيق الأفكار الفلسفية على الحياة، أينبغى علينا باستمرار أن نصر على أن لهذه الأفكار، ولهذه الدراسات التى يقوم بها الفلاسفة علاقة بالحياة؟

الثانية:

وتتعلق الملاحظة الثانية بالتفاهة المزعومة لكثير من هذه البحوث، كتلك البحوث التى لا تتعلق إلا بمعانى الكلمات أو ما يسمى «بالمشكلات اللفظية».

أما فيما يتعلق بالمشكلة الأولى فان التطبيق العملى لفكرة ما، سواء أكانت فكرة فلسفية أم فكرة رياضية أم فكرة علمية، ليس هو المبرر المناسب الوحيد لدراستها. فهناك أمور أخرى مثل المعرفة لذاتها وهو باعث بشرى مشروع تماما. والمعرفة لذاتها، بالطبع، هى معرفة يسعى إليهاالباحث بغض النظر عما إذا كان لها أى تطبيق عملى. وإذا لم يكن هناك بشر يكمن فى أعماقهم الباعث على البحث والدراسة، فإن العلم والفلسفة سوف يجف نبعهما. بل حتى أولئك الذين يقدّرون المعرفة لمنافعها العملية فقد ينبغى عليهم أن يعترفوا أن المعرفة ذاتها التى يقدرونها على هذا النحو، بلغها أصلا، فى معظم جوانبها، نوع من الرجال لم يكترثوا، فى الأساس بمنافعها العملية. فتقريبا جميع المكتشفات الكبرى فى العلم، قام بها رجال، كان دافعهم الوحيد التعطش الشديد للمعرفة. فالدهشة الهائلة وحب الاستطلاع لفهم أعمال الطبيعة هما الأمران اللذان رغب هؤلاء الرجال فى إشباعهما لذاتهما. لاحظ ما يسمى «بالبحوث

الأساسية» في العلم، تجد أن تلك البحوث يقوم بها رجال لم يكن لديهم اهتمام كبير بالتطبيقات العملية، أو على الأقل، رجال لا ينظرون إلى التطبيقات العملية على أنها جزء من مهمتهم.

وقد يقال أيضا: إنه حتى إذا ما كانت المعرفة التى اكتسبوها، لم يكن لها، ولن يكون لها قط أى منفعة عملية على الاطلاق، فان البحث عن هذه المعرفة رغم ذلك هو فى حد ذاته غاية نبيلة، تنتمي إلى الحياة الروحية للانسان، وهى من بين الأمور التى ترفع الموجودات البشرية فوق مستوى الحيوانات؛ كتب برتراند رسل يقول: ـ

« علينا أن نحرر عقولنا من الأحكام المبتسرة عما يسمى خطأ باسم «الرجال العمليين»، فالرجل العملى، على نحو ما يستخدم هذا اللفظ كثيرا، هو الرجل الذى لا يعترف إلا بالحاجات المادية وحدها، والذى يعرف أن الطعام لازم لأجسام الناس، لكنه ينسى أنه من الضرورى تزويد الذهن أيضا بالطعام» [١]. إن المعرفة ـ بغض النظر عن منافعها العملية ـ مثل الفن، والأدب، والشعر، والدين، ـ هى أحد العوامل التى تحرر الانسان من الحياة الضيقة المحصورة فى نطاق الحواس. ومن السعى المحموم وراء غاية شخصية أنانية.

ومن ثم فهناك مجال ـ فى الفلسفة وفى العلم على حد سواء ـ أمام الانسان الذى كرس حياته كلها لفحص ومناقشة مشكلات قد تبدو بغير نفع للناس الذين تكمن اهتماماتهم فى مجالات عملية أكثر. وحتى لو اعتقد شخص ما ـ كما أفعل أنا ـ أن التبرير النهائى للفلسفة يكمن فى الاسهامات التى تستطيع تقديمها للحياة الخيرة أو الصالحة، فمن ضيق الافق وعدم الانصاف أن تكون نافد الصبر مع أولئك الرجال، فلو أن شيئا فى نفوسهم انتقل فى محاضرات الفلسفة إلى الطلاب الذين سوف ينخرطون فى الأنشطة العملية بمجرد تركهم للجامعة، فذلك شىء رائع، لأنه سيكون بمثابة المحرك القوى لحياتهم التى كان يمكن، دونه، أن تستولى عليها الأشياء المادية تماما.

ربما قيل: أن الألغاز اللفظية أو المنطقية التى يناقشها عدد كبير من الفلاسفة، لا يمكن مقارنتها بالمشكلات الكبرى حول طبيعة الكون التى يسعى العلماء لحلها.

---

(١) برتراند رسل: مشكلات الفلسفة «الفصل الخامس عشر» ـ المؤلف

ولاشك أنهما معا ـ الفلاسفة والعلماء ـ يدرسان المشكلات لذاتها، دون النظر للتطبيقات العملية. غير أن مشكلات العلماء الخُلّص هى على أقل تقدير مشكلات كبرى. إن دراسة نظم المجرات الأخرى غير مجرتنا يصعب جدا أن نقول أنها ذات فائدة عملية؛ أو على الأقل لا يظهر حتى الآن أن لها فائدة عملية. لكن هناك شيئا ما بصدد تأمل أمثال هذه الأمور الرفيعة والنبيلة. ويصدق الشيء نفسه ـ بدرجة كبيرة أو صغيرة ـ على الدراسات التى يقوم بها عالم الكيمياء، وعالم الفيزياء، وعالم الجيولوجيا ـ فهى على أقل تقدير تفتح آفاقا واسعة أمام العقل البشرى. وقد تبدو «الألغاز» التى يتصف بها فكر الفيلسوف بالمقارنة بالمشكلات الأخرى فى غاية التفاهة. إذ كيف يمكن أن تؤدى مشكلة ما إذا كان علينا أن نطلق على رؤية اللون كلمة إحساس أم نقصر هذا اللفظ على «الصداع» و«وخز الألم» ـ إلى اتساع آفاق الذهن؟ ويصل بنا ذلك إلى المشكلة الثانية التى ينبغى علينا مناقشتها، وهى التفاهة المزعومة لكثير من المشكلات الفلسفية.

والجواب على ذلك، فى رأيى، هو كما يلى: ـ

لقد وجدنا مرارا أن المشكلات الكبرى المتعلقة، مثلا، بوجود خطة أو غرض للعالم، وبوجود عقل مسيطر هو الذى يحكمه، والمتعلقة بمصير الإنسان فى الكون ـ قد تبدو أمام العقول غير المدربة على الفلسفة أنها لا علاقة لها بهم على الاطلاق، وأنها، اذا ما أخذت بذاتها، مشكلات تافهة ولا قيمة لها. وسوف أسوق مثلا أو مثلين للتوضيح ـ

[١] ـ مشكلة ما إذا كان من المناسب أن نطلق على رؤية اللون لفظ الاحساس أم لا ـ هى مشكلة ترتبط ارتباطا وثيقا بمشكلة ما اذا كان الكون يخضع خضوعا تاما لسيطرة عقل ما، أم أنه يخضع خضوعا تاما لقوى الطبيعة العمياء. ويظهر ذلك بالطريقة الآتية: لقد حاول باركلى الدفاع عن الدين ضد المذهب المادى بأن أظهر لنا أنه لا يوجد شيء اسمه الجواهر الميتة (أو العناصر المادية الخالصة) فالكون، فى الواقع، يتألف من عقول فحسب، بما فى ذلك عقل الله، وأفكار هذه العقول وإحساساتها. ولو صحّ ذلك لكان العقل ـ وليس المادة ـ هو الذى يحكم العالم. وفى استطاعة أى

انسان أن يرى كيف تدعم مثل هذه الفلسفة النظرة الدينية إلى الأشياء. لقد كان جزءا من حجة باركلي ـ والواقع أن الجزء الأكبر ـ يعتمد على محاولة البرهنة على أن ما نسميه بالأشياء المادية، أو الموضوعات المادية الفظة، هى أفكار أو إحساسات فى أذهان البشر، وفى نهاية التحليل في ذهن الله. ولكى يبيّن ذلك ذهب إلى أن كيفيات الاشياء المادية كاللون، والطعم، والرائحة، والصلابة، والشكل، والنعومة، والحرارة، والبرودة هى كلها إحساسات. كما أن الإحساسات ـ على نحو ما بدا واضحا بالنسبة له ـ لا يمكن أن توجد إلا فى أذهان واعية. وينبغى علينا جميعا أن نسلّم أن الصداع، وحك الجلد، والوخز هى إحساسات. ولايمكن للآلام أن توجد ما لم يكن هناك وعى يشعر بها. فالوخز، كما لاحظ جاليليو، لا يوجد في الريشة التى توخزنا، وانما هو فينا نحن. ومن ثم فإذا كانت الألوان، والشكل، والحرارة، والبرودة، والصلابة والنعومة، إحساسات بنفس المعنى الذى تكون فيه الوخزات وحك الجلد إحساسات، فان ذلك يساهم كثيرا فى إظهار أن الفلسفة المثالية عند باركلى تقترب كثيرا من الحقيقة. وسوف يساعد ذلك بدوره فى دعم النظرة الدينية إلى العالم، كما يمكننا أن نرى، فى الحال، مدى أهمية «اللغز» اللفظى عن حقيقة الإحساسات.

هناك مثال آخر صارخ يدور حول ما يبدو أنه عقم محض للألغاز تأثرت به المشكلات الكبرى، وهو موجود فى فلسفة كانط. فكانط مثل باركلى ـ رغم أنه يختلف عنه أتم الاختلاف فى سلسلة الأفكار ـ سعى لكى يصل إلى مكان للدين والأخلاق. فى عالم يبدو أن العلم قد أبعدهما عنه، كما سعى للدفاع عن ثلاث أفكار هى: الله، والحرية، والخلود، ضد الفلسفة الحتمية اللادينية التى رآها تنمو نتيجة للعلم عند نيوتن. فقد وجد أنه لكى يقدم أساسا منطقيا لفلسفته الخاصة التى لابد أن يفسح فيها المجال أمام هذه الأفكار الدينية والأخلاقية ـ وجد أنه من الضرورى بالنسبة له مناقشة معادلات رياضية بسيطة مثل ٥ + ٧ = ١٢. ولا أحد يشك فى ذلك وقبلهم جميعا كانط نفسه. لكن كيف يمكن لنا أن نعرف ذلك؟ فلو أنك عرفت ما الذى تعنيه كلمات مثل «سبعة» و«خمسة» و «يساوى» و«زائد» و«اثنى عشر» فهل تستطيع أن تعرف ـ بدون أى مصدر آخر من مصادر المعرفة ـ أن تعرف أن «خمسة زائد سبعة

يساوى اثنى عشر» وبالتالى أن سبعة وخمسة هما نفس الشيء مثل اثنى عشر؟ غير أن السؤال بطريقة أخرى هو: هل الحكم بأن المعادلة صحيحة نابع من تعريف الألفاظ المستخدمة وحدها؟

لقد ذهب كانط إلى أننا لانستطيع أن نعرف حقيقة المعادلة أو صدقها بمجرد معرفتنا لتعريفات أو معانى الكلمات المستخدمة. كلا، وليست معنى كلمة «سبعة» ولاكلمة «زائد»، ولا كلمة «خمسة» ولا الجمع بين هذه الكلمات جميعا يتضمن معنى كلمة «إثنى عشر». ولهذا فانه يقول انك لكى تعرف أن ٥ + ٧ = ١٢ ـ فلابد أن تكون هناك قوة خاصة فى الذهن لا تعتمد فقط على فهم معانى الكلمات. ولقد أدى به ذلك إلى الاعتقاد أنه اكتشف ـ بواسطة خط من التفكير بالغ التعقيد وأكثر تشابكا من أن نعيد تقديمه هنا ـ شيئا بالغ الأهمية عن طبيعة الذهن وهو أن الذهن بمعنى ما هو الذى يصنع، ـ أو على الأقل يساعد فى صنع ـ العالم الذى نعيش فيه ـ وهى نتيجة لا تختلف اختلافا تاما عما انتهى إليه باركلى، رغم أنه سيكون من الخطأ أن نسير بعيدا فى إبراز التشابه بين الفلسفتين التى تختلف الواحدة منهما عن الأخرى ـ من بعض الزوايا ـ اختلافا تاما.

ويعرف معظم الفلاسفة الآن، ربما عن حق، أن كانط كان مخطئا فى رأيه بصدد معرفة صحة القضايا الرياضية. غير أن المهم هو ما يأتى: كيف نعرف أن ٥ + ٧ = ١٢ ؟ ذلك سؤال يبدو تافها وأكاديميا تماما. فنحن، بالقطع، نعرف صدق هذه القضية تماما كما نعرف أن الموضوعات المادية موجودة حتى ولو لم يدركها أحد، أو أن الشمس سوف تشرق غدا. فما الفرق، اذن، الذى تحدثه طريقتنا فى معرفة ذلك أى سؤالنا كيف يحدث ذلك؟ والجواب هو أن كانط استخدم الحل الذى قدمه لهذا السؤال كحجر الزاوية فى نظريته عن طبيعة الكون، ويمكن القول بأن هذه الفكرة هى أحد المحاور التى تدور حولها فلسفته. فلو أنه كان مخطئا بصدد الرياضيات فان ذلك لا يعنى بطبيعة الحال أن الله، والحرية والخلود أفكار ليست صحيحة. وانما تكشف على الأقل أن طريقا للايمان بها ـ وهو الطريق الذى اعتقد كانط أنه كان أول من شقه ـ هو طريق زائف وفاشل. وهكذا فان السؤال عن حقيقية الرياضيات ومشكلة صدقها كان له أهمية بالغة فى تاريخ الفكر البشرى.

ويجيب ذلك، إلى حد ما، عن سؤالنا عن التفاهة المزعومة لكثير من المشكلات التى يناقشها الفلاسفة لكنه لا يجيب إجابة تامة وشاملة. ذلك أنهم لو كانوا دائما يناقشون هذه الألغاز الصغيرة أو المشكلات التى لا قيمة لها كوسيلة لحل المشكلات الكبرى - كما فعل كانط، فلابد أن يبررها تماما ما سبق أن قلناه. غير أن الأمر ليس كذلك. فما يبدو أنها تفعله بالنسبة للجانب الأكبر هو انتزاع الألغاز الصغيرة والمشكلات التى لا قيمة لها من قلب المشكلات الكبرى ثم مناقشتها كغايات فى ذاتها، وتنسى أهميتها الأصلية فهى تهبط إلى مستوى منازعات المحترفين. فمثلا لا يزال السؤال كيف تعرف أن ٥ + ٧ = ١٢ موضع نزاع ونقاش فى الفلسفة داخل قاعات الدرس. ولا علاقة له من الناحية العملية قط بأفكار: الله، والحرية، والخلود، فلا أحد يشير أو يتذكر الرابطة الأصلية بينهما. ويعاملها الاستاذ الجامعى على أنها «لغز مثير»، وهو عندما يناقشها يجد نفسه فى قلب متاهة المنطق، والسيمانطيقا، والتميزات اللفظية، وتصبح كل متاهة فى حد ذاتها لغزا محيرا جديدا، تخلق مرة أخرى المزيد من الألغاز الجديدة. وتصبح المشكلة بأسرها لعبة تُلعب لذاتها.

ولاشك أن ذلك أمر يدعو إلى الأسف، وهو أحد الاسباب التى جعلت الفلسفة التى كان يُنظر اليها يوما ما على أنها الملكة المتوجه على عرش الفلسفة. لا تظفر الا بعدد ضئيل من طلاب الجامعات، ويتجاهلها الجمهور العريض من الناحية العملية. ومع ذلك فان علينا أن نتذكر أنه حتى استكشاف الألغاز المنطقية كان من الصواب، إلى حد ما، أن ننظر اليه كجزء من السعى نحو الحقيقة الخالصة. والفلسفة كأى مشروع بشرى آخر تخضع لمبدأ تقسيم العمل. ففى مصانع السيارات هناك رجال يقضون حياتهم بأثرها فى تركيب أجزاء دقيقة؛ وليس لديهم سوى تصورات بالغة الضآلة عن علاقة هذه الأجزاء بالسيارة ككل. أما التخطيط الشامل المحيط فهو من صنع قلة من العقول العليا. فلِمَ لا ينبغى علينا أن نتوقع الشىء نفسه فى بناء فلسفات العالم العظمى..؟ والمهندسون العظام هنا هم: أفلاطون، أرسطو، وكانط وأتباعهم. غير أن عمل الألغاز المنطقية يسهم فى النهاية فى تحقيق خططهم العظيمة.

إن تصور الفلسفة الذى أقترحه هنا يجعلها تهتم، فى النهاية، بالمشكلات الكبرى التى تدور حول طبيعة العالم؛ وطبيعة الانسان، ومكانه فى الكون، والحياة الصالحة أو الخيرة. ولو صحّ ذلك، فان نظرة العصر إلى العالم، ومعتقداته حول هذه المشكلات النهائية؛ سوف نجد تعبيرا عنها فى الفن، والأدب، والعلم، والدين، وفلسفة العصر. وسوف تكون الفلسفة هى التعبير المجرد فى صورة قضايا عقلية عن أفكار ظهرت فى مكان آخر فى صورة أساطير، وحكايات، وتصويرات، ومشاعر، وتفكير بارتسام الصور وهذه الآراء ووجهات النظر تجد مجالا للمنازعات التقنية بين المحترفين. لكنه ينظر إليها كوسائل لغايات أعظم، وليس كغايات فى ذاتها.(١)

فاذا ما تسلحنا بهذه النظرة: فعلينا أن نبدأ بمحاولة رؤية كيف تعكس فلسفة الحقبةالحديثة، المعتقدات الأساسية لهذه الحقبة عن طبيعة العالم، وطبيعة الله، وغرضية العالم، وطبيعة الإنسان ، ومثله العليا وتطلعاته. وسوف نرى عندئذ ماذا كان وضعها فى تطور العقل الحديث.

ولقد شددتُ فى الفصول السابقة على الخصائص النمطية للعقل الجديد وهى فقدانه للايمان الفعال فى الله، والاختفاء العملى لنظرة الغائية إلى العالم، وإنكاره أن العالم يمثل نظاما أخلاقيا، وما ترتب على ذلك من نسبية أخلاقية. وهذا صحيح تماما، لكن الصورة المستخرجة، رغم ذلك، كانت صورة أحادية الجانب. فهى لا تعكس إلاالتيار الرئيسى فى الفكر الحديث. فى حين كانت هناك، بالطبع، تيارات أخرى، تسير أحيانا فى اتجاه مضاد. فقد كان هناك باستمرار، ولايزال، رجال متدينون، أو رجال مواقفهم الأساسية تجاه العالم دينية. سواء اعترفوا أم لم يعترفوا بإيمانهم بأية عقيدة دينية معينة أو أى ضرب من اللاهوت. وتشير هذه الملاحظة إلى جماهير الناس الذين تمثل الفلسفة عندهم بمعناها التقنى كتابا مغلقا بالشمع. وقل الشئ نفسه عن الفلاسفة المحترفين. رغم أن معظم ممثلى الفلسفة النمطيين قد ألتهمتهم صورة العالم المستخرجة من العلم، فقد كان هناك من بين الفلاسفة احتجاجات وردود أفعال كثيرة عن هذه النظرة. وعلينا الآن أن نعرض لجانبى الصورة، لو أردنا، حقا، أن نفهم ما حدث، وما يحدث الآن.

(١) ـ لاحظ مدى تأثر المؤلف بهيجل الذى عرض هذه الأفكار بالتفصيل تحت اسم «روح العصر» ـ راجع ترجمتنا لكتابه «موسوعة العلوم الفلسفية» أصدرته مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

وإذا أردنا أن ننجح فى محاولتنا، فلابد أن تكون لدينا أولا صورة شاملة عن الثقافة الحديثة ككل.ولابد أن نضع تطورات الفلسفة فى مكانها المناسب من هذه الصورة، بحيث تبدو هذه التطورات كأجزاء متكاملة فى هذه الصورة ككل. وأعتقد أن هذه الثقافة الحديثة ككل، سواء فكرنا فيها من منظور الفن، والأدب، أو الفلسفة، فهى مجال لصراع هائل بين وجهتين من النظر تختلفان اختلافا جذريا عن العالم، صورتان متخيلتان ومتعارضتان عن العالم. وتاريخ هذا الصراع هو تاريخ الفكر الحديث. وهذان الجانبان ينبعان من الدين والعلم على التوالى. ولقد كانت وجهة النظر الدينية هى الأقدم، إذ يمكن الارتداد بها إلى العصور الوسطى، بل وعصر ماقبل المسيحية. وسوف نرى فيما بعد أننى لا أعنى بوجهة النظر الدينية أية ديانة أو عقيدة جزئية معينة، بل شيئا أوسع أو أشد عمقا، وأبعد غورا بحيث لاتكون العقائد المختلفة سوى تعبيرات مختلفة عنه. وهى لاتزال تعيش فى العالم الحديث، لكنها تتحدى بزيادة مطردة وجهة النظر الأخرى الحديثة جدا، والتى هى فى الواقع نتاج للثورة العلمية فى القرن السابع عشر. ولهذا السبب فسوف أطلق على وجهة النظر الأخيرة اسم النظرة العلمية عن العالم. والصراع بين هاتين الوجهتين من النظر هو الصراع الأساسى بين العلم والدين، وهو ليس صراعا يعبّر عن منازعات خاصة بعقيدة معينة فى الديانة المسيحية ومكتشفات جزئية معينة فى العلم.

وقد يقال: إن تسمية «وجهة النظر العلمية عن العالم» ليست منصفة للعلم، طالما أنها ليست بالضرورة هى وجهة النظر التى يعتنقها العلماء أنفسهم. لكن ذلك لايعنى أن جميع العلماء يأخذون بها فعلا أو حتى الغالبية العظمى منهم. والسؤال الذى يقول: ما هى نسبة العلماء الذين يؤمنون بنوع ما من أنواع الدين، وما هى نسبة العلماء الذين لايؤمنون به، وما هى نسبة العلماء المحايدين ـ هو سؤال لايهم أحداً قط سوى كُتّاب السيرة الذاتية للعلماء. فالتسمية التى أطلقناها لا تتضمن أن النظرة العلمية للعالم هى وجهة النظر الرسمية للعلم، فليس للعلم وجهة نظر رسمية، لأن السؤال عن أى النظرتين ـ النظرة العلمية أو النظرة الدينية ـ أصدق من الأخرى، ليس سؤالا علميا، وانما هو سؤال فلسفى. ونظرة العلماء إليه لا أهمية لها ولا سلطان أكثر

مما يكون لها من أهمية أو سلطان فى السياسة، وليست لديها الكفاءة، بأى وجه لحسم الموضوع، كما أن التسمية لاتعنى، فى النهاية، أن النظرة العلمية عن العالم تنتج، منطقيا، أو هى نتيجة منطقية ضرورية ـ لأى شيء فى العلم. ولقد بذلت، فى الواقع، جهدا لكى أبيّن أن الأمر ليس كذلك. فتسميتها بالنظرة العلمية لايعنى سوى أن اشتقاقها كامن فى العلم. وأن العلم هو سببها بالطريقة التى شرحتها فى الصفحات السابقة. وأنها مجموعة من الأفكار التى بدت أمام العقول النمطية فى الحقبة الحديثة أنها تشمل الروح العلمى، سواء أكانت كذلك فى الواقع أم لا. غير أنه لو كانت النظرة العلمية عن العالم يمكن الاعتراض عليها كعنوان، فاننا نستطيع أن نسميها بدلا من ذلك، اذا شئنا، «النظرة الطبيعية عن العالم» أو ببساطة «المذهب الطبيعى ـ Naturalism» وسوف أستخدم بكثرة هذه المترادفات فى الفصول القادمة.

دعنا الآن نسوق الأفكار الأساسية للصورتين عن العالم على شكل جدول حتى نرى تناقضهما الصارخ الواحدة مع الأخرى منذ الوهلة الأولى.

النظرة الدينية إلى العالم	النظرة العلمية إلى العالم أو المذهب الطبيعى
١ـ العالم تحكمه حكما شاملا ونهائيا قوى روحية	١ـ العالم تحكمه تماما قوى فزيائية عمياء مثل الجاذبية، وقوانين التجمعات الكيميائية.. الخ.
٢ـ للعالم غرض	٢ـ ليس للعالم غرض، بل هو عبث لامعنى له تماما.
٣ـ يمثل العالم نظاما أخلاقيا.	٣ـ ليس العالم نظاما أخلاقيا، وانما الكون «محايد» للقيم من أى نوع.

كثيرا ما تذكر هذه القضايا فى الأدب،وفى الفن، بل حتى فى الفلسفة بهذه الطريقة العارية الجافة. ومن ثم فنحن كثيرا ما نفشل فى التعرف عليها عندما تظهر مرتدية ملابس أخرى. وهدفى هو بالضبط انتزاعها لتكون عارية.

سوف نلاحظ فى القضية الأولى من قضايا النظرة الحديثة عن العالم، أننا نستخدم عبارة «القوى الروحية»، وليس لفظ «الله»، لقد تعمدت استخدام عبارة أوسع وأشد غموضا، لأننى أريد أن أدرج هنا لافقط التأويل المسيحى للأشياء، بل أيضا أى تأويل دينى. إذ أن النظرة الدينية للعالم تمتد لتجاوز حدود العالم المسيحى. ويحتاج ذلك إلى تأكيد خاص، فالمسيحيون لايحتكرون الدين، وليست المسيحية سوى صورة جزئية واحدة من صور النظرة الدينية إلى العالم. ومن ثم فلابد أن أشدد على أن تلك النظرة هى جزء من التراث الروحى الكلى للانسان، وهو تراث ينتمى إلى كل العصور، وجميع الثقافات، رغم أنه لم ينكر إلا حديثا فى ذلك الجزء من العالم المسمى بالغرب. وفضلا عن ذلك فالايمان بالله ليس فكرة مركزية فى المسيحية وحدها، وانما هى فكرة مركزية أيضا فى الديانة اليهودية، والاسلام، والهندوسية، رغم أنها ليست كذلك فى الديانة البوذية. وربما استخدمت لفظ «الله» فى صياغتى لوجهة النظر الدينية عن العالم. دون حدوث أية أضرار كبيرة. لكنها عرضة لأن تحمل معها، فى البلاد المسيحية، الايحاء بأن ما نتحدث عنه هو عقائد خاصة بالديانة المسيحية. ومن ثم فقد تجنبتها هنا.

والتقابل بين وجهتين من النظر عن العالم متعارضيتن، قد أخذ به أيضا وليم جيمس على الرغم من أن المصطلحات التى يستخدمها تختلف عن مصطلحاتى، فهو لم يعبّر عنها فى ثلاثة أزواج من القضايا المتناقضة كتلك التى ذكرتها. كما أنه لم يستنتج الفكرة التى تقول أن الصراع بين الفلسفتين هو مفتاح فهم الحقبة الحديثة. فهو بالنسبة للمصطلح الذى أطلقت عليه اسم «النظرة الدينية للعالم» يسميه» التأليه.. Theism. وهو مصطلح مفهومه ضيق للغاية ومحدد. وما أطلقت عيه النظرة المادية للعالم يسميه» المذهب المادى Materialism. ومن الأهمية بمكان أن نقتبس بعض عبارات من وليم جيمس حتى نتعرف على مجموعة الأفكار الاساسية نفسها فى صور مختلفة. يقول جيمس عن المفكر المادى:ـ

«.. إنك إذا ما فسرت الظواهر العليا عن طريق ظواهر دنيا، ثم تركت مصير العالم تحت رحمة قوى عمياء.. أو قوانين الطبيعة الفزيائية فذلك ما اصطلح على تسميته بالمذهب المادى... ويقف فى مواجهته مذهب التأليه الذى يقول أن العقل لايشاهد

الأشياء ويسجلها فحسب بل هو يسرى فيها ويعمل. وهكذا نجد أن العالم لاتقوده العناصر الدنيا بل العليا.

«وطبقا للمذهب المادى وفقا لعبارات مستر بالفور Mr Balfour فان طاقات نظامنا سوف تذوى، وتوهج الشمس سوف يخبو، وتقف الأرض ساكنة وعاطلة، فلا تعود تتحمل الجنس الذى أزعج وحدتها ذات مرة. وسوف يهبط الانسان فى أعماق الجحيم، وتختفى أفكاره وتزول.

«والذكريات التى لاتمحى، والأعمال الخالدة. والموت نفسه، والحب الذى هو أقدر من الموت.. سيكون كأن لم يكن. ولن يكون هناك شىء أفضل أو أسوأ، لأن كل ما كان الأنسان يكافح، ويعمل ويتعذب من أجله خلال عصور لاحصر لها قد وصل إلى نهاية هذا الحطام النهائى والأخير، هذه المأساة هى جوهر المذهب المادى.. إنها.. ليست ضمانا كافيا ودائما لاهتماماتنا المثالية، كما أنها لم تحقق أمالنا البعيدة.

ومن ناحية أخرى فان فكرة الله هى التى تضمن نظاما مثاليا يبقى قائما على الدوام. والله بداخله ليقول الكلمة الأخيرة التى قد تؤدى إلى إحراق العالم أو تجمده، لكننا لانزال عندئذ نعتقد أنه عقل يفكر فى المثل العليا القديمة، ومن المؤكد أنه يبرزها فى مكان آخر لتتحقق. ومن ثم فحيثما وجد الله فان المأساة ستكون أمراً مؤقتاً.. ولن يكون الحطام والتفكك هما نهاية الاشياء على نحو مطلق.

إن الحاجة إلى نظام أخلاقى أزلى هى من أعمق الحاجات فى صدر الانسان. إن المذهب المادى يعنى ببساطة إنكار القول بأن النظام الاخلاقى نظام أزلى، واليأس من تحقق الآمال المطلقة.. أما مذهب التأليه فهو يعنى التأكيد على النظام الاخلاقى الأزلى، واطلاق سراح الآمال» . (١).

سبق أن ذكرت أن تاريخ الحقبة الحديثة هو تاريخ الصراع ين وجهتين من النظر. وينبغى علىّ الآن أن أكرر أن النظرة العلمية بمعنى ما، هى النظرةالنمطية المسيطرة فى

---

(١) وليم جيمس «البرجماتية» المحاضرة الثالثة. نيويورك عام ١٩٢٨ ــ وقد تم الاقتباس بتصريح من شركة لونجمان جرين (المؤلف).

العالم الحديث، فهى مايتسم بها العقل الحديث، وهى التى تميزه عن العصور التاريخية الأخرى، وفضلا عن ذلك فعلى الرغم من أن أحدا لايستطيع أن يتنبأ بالمستقبل، فسوف تبدو منطقيا أمام المفكر الآن على الاقل ـ أنها النظرة التى تنتصر بالتدريج على خصمها. وهى عموما تزداد زيادة مطردة فى إحكام قبضتها على العقل الحديث إبان الثلثمائة سنة الأخيرة. والواقع انها لم تسجل تقدما متصلا غير متقطع، فقد كانت خيوط المعركة تهتز. لقد شهد القرن السابع عشر مولدها، فى حين كان القرن الثامن عشر هو عصر انتصارها. أما القرن التاسع عشر فقد كان فى الأعم الأغلب العصر الذى شهد رد فعل ضدها على هيئة المذهب الرومانسى، فى الفن، والموسيقى، والأدب، والفلسفة. ولقد شهد القرن العشرون انهيار الرومانسية وولادة جديدة قوية للنظرة العلمية عن العالم التى وقعنا الآن فى قبضتها. ولاتزال هناك احتجاجات وردود أفعال. لكن يبدو أن أصحابها يقاتلون من أجل معركة خاسرة، ولايعنى ذلك حكما قيميا، كما أنه لايتضمن أن النظرة العلمية، لأنها ربحت، لابد أن تكون صادقة أو صحيحة، ولن أستخرج الآن مضامين هذه النظرة أو تلك، لكنى سأقدم فحسب ما يبدو لى أنه التأويل الصحيح للأحداث التاريخية. فعلى الرغم من رد فعل القرن التاسع عشر ضدها، فقد فشلت، بدليل أن الرومانسية لم تستمر، أو يحل محلها أى تعبير آخر عن النظرة الدينية ـ وبدت النظرة العلمية هى الغالبة والمسيطرة والقوة العقلية فى عصرنا الراهن.

علينا الآن أن نحاول أن نبيّن، فى شيء من التفصيل، الدورالذى لعبته الفلسفة فى هذا الصراع، وسوف أزعم أننا إذاما تجاهلنا الجوانب الفنية، عند فلاسفة العصر الحديث، ولو أننا حذفناها كلها واتجهنا نحو مركز فلسفتهم، فسوف نجد أننا نستطيع تصنيف معظمهم تحت واحدة من القائمتين: فاما أن تعبّر فلسفاتهم ـ لو نزعنا جوانبها الجوهرية ـ عن نظرة إلى العالم هى الصورة العلمية، أو تعبر عن الصورة الدينية. ولقد لايكونون على وعى برؤاهم المركزية أو ربما كانوا على وعى بها. وهما معا يسيطر عليهما العلم: الأولى بسبب أنها تسيطر عليها النظرة العلمية عن العالم، والثانية كان الدافع اليها رد فعل ضده. ومن ثم فهما معا يوضحان مدى سيطرة العلم على العقل

الحديث،الأولى بدعم النظرة إلى العالم المستمدة منه، والثانية بمعارضتها. وبالتالى فان معظم الفلاسفة صنفوا فى القائمة التالية:ـ

فلسفات تعبّر عن النظرة العلمية إلى العالم	فلسفات تعبّر عن احتجاجات وردود أفعال لصالح النظرة الدينية عن العالم
ـ ديكارت	ـ ديكارت
ـ هوبز	ـ باركلى
ـ هيوم	ـ كانط
ـ كونت	ـ هيجل، والمثاليون بعد كانط.
ـ فاينجر	ـ الرومانسية
ـ الوضعيون المناطقة (مثلا شليك، آير، كارناب)	ـ المثالية المطلقة فى انجلترا وأمريكا (مثلا: برادلى، بوزانكت، رويس).

هناك ملاحظات عامة ومتعددة يمكن أن تساق حول هذا التخطيط العريض قبل أن نقوم بتفسيره فى شىء من التفصيل.

يقدم العمود على اليمين التيار السائد فى العالم الحديث، وفى حقبة قصيرة جدا فى القرن التاسع عشر سيطرت التيارات التى يمثلها الفلاسفة فى العمود على اليسار سيطرة مؤقتة بفضل هيجل والمثالية فيما بعد كانط، والرومانسية، والمثالية المطلقة فى أمريكا وانجلترا. ثم ضاعت هذه السيادة مرة أخرى فى بداية القرن الحالى.

يمكن أن نلاحظ أن ديكارت يظهر فى العمودين، فموقعه الصحيح موضع شك. ويمكن أن يكون هناك مبرر لوضعه فى العمود الأيمن. لكن هناك بعض العناصر ـ فى النظرتين ـ مختلطة فى فلسفته. ويعود التباس الدلالة فى موقفه إلى واقعة أنه عاش فى بداية الحقبة الحديثة (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) ولم يكن رسم الحدود بين النظرتين واضحا فى

عصره، ولم تكن التيارات المسيطرة على العقل الحديث قد تشكلت بوضوح، ولاالتعارض بين النظرتين قد تبلور، فقد كانت معركة الحدود لاتزال غامضة، ومن ثم فلابد أن يدهشنا أن يظهر ديكارت أحيانا فى هذا المعسكر، وفى أحيان أخرى فى المعسكر الآخر.

لا يمكن لنا أن نتوقع دقة شديدة فى تصنيف كهذا، فلم نستهدف أن يكون تخطيطا صارما يجد كل فيلسوف لنفسه مقصورة تناسبه،فالتاريخ تيار متدفق يغرق الحدود،فينبغى علينا ألا نحاول إجباره على النوم فى سرير بروكرست -Pro crustes..[1]. فنحن لانتعامل إلا مع تخطيطات وتيارات عامة، فلابد لنا أن نتوقع وجود استثناءات وحالات يصعب تصنيفها ـ فكانط، على سبيل المثال، يصعب تصنيفه بسبب الطابع الشامل لفلسفته الذى يتركب فيه كل جانب من جوانب الثقافة الحديثة. فلم يكن فيلسوفا أحادى الجانب، وإنما هو مفكر متعدد الجوانب. ومن ثم فهناك مبرر لوضعه ـ مثل ديكارت وإن كان لأسباب مختلفة تماما ـ فى العمودين. لأنه حاول أن يعبّر فى فلسفته عن كل من الموقفين: الطبيعى والدينى، والتوفيق بينهما. لكن بسبب أنه رأى بوضوح ـ والواقع أنه كان أول من رأى بوضوح ـ أن النظرة الطبيعية فوضت الدين والأخلاق، وقد أزعجه ذلك. ولما كان أحد الدوافع الرئيسية هو أن يجد مكانا فى النظرة الطبيعية عن العالم لتصورات «الله، والحرية، والخلود» دون أن ندمر أو نقلل من مزاعم النظرة العلمية للعالم ـ فربما كان الأفضل، فيما يبدو، أن نضعه فى جانب الاحتجاجات وردود الأفعال وهو لم يحتج ضد النظرة الطبيعية بما هى كذلك. بل على العكس فقد دعمها إلى حد ما، لكنه سعى، بدلا من ذلك، للعثور على نظرية عن العالم لاتزال تفسح المجال للدين والأخلاق.

وهناك حالة صعبة أخرى هى حالة «جون لوك» وهو الفيلسوف الذى حذفته تماما. فقد كانت فلسفته نتاجا مباشرا للعلم الجديد. ومع ذلك فلم تظهر عنده الخصائص التى تميّزت بها النظرة العلمية للعالم على نحو ما ذكرناها فى العمود الأيمن فى

(١) قاطع طريق فى الميثولوجيا اليونانية اسمه الحقيقى «بوليميون». كان يدعو الغرباء لزيارته فى بيته، ثم يرغمهم على النوم فى سريره، فان كانوا أطول قطع الزيادة، وأن كانوا أقصر شدّهم حتى الموت. راجع د. إمام عبد الفتاح إمام «معجم ديانات وأساطير العالم» فى ثلاثة مجلدات أصدرته مكتبة مدبولى بالقاهرة (المترجم).

الجدول الأسبق. لكن لم يبد أى ميل دينى قوى ـ رغم أنه تبعا للتقليد السائد فى عصره ـ قدم «برهانا» على وجود الله، كما صادق على العقائد اللاهوتية التقليدية فى عصره. ولم يدرك التعارض الأساسى بين وجهتى النظر عن العالم: ربما لأنه عاش، مثل ديكارت، فى فترة مبكرة جدا.

ولاتتناسب فلسفة إسبينوزا أو لايبنتز بسهولة مع هذا التصنيف، فقد كان اسبينوزا فيلسوفا طبيعيا حتميا، ومع ذلك فان روح فلسفته كانت دينية بعمق إن لم تكن صوفية. ولقد جمع ليبنتز أيضا عناصر من وجهتى النظر الدينية والطبيعية.

ويظهر ڤاينجر فى القائمة التى ذكرناها، لكن ربما اعترض معترض بأنه لايعد، بأى معنى من المعانى، واحدا من الفلاسفة العظام فى الحقبة الحديثة، فهو شخصية صغيرة نسبيا، وذلك صحيح على الأرجح، لكنه يوضح توضيحا جيدا بعض تيار التفكير الرئيسى فى أوائل القرن العشرين. ولهذا السبب أدرجناه فى القائمة.

كما أننا أغفلنا البرجماتية التى يعتبرها كثير من المؤرخين الفلسفة التى تميزت بها الولايات المتحدة فى القرن العشرين. والمشكلة مع هذه الفلسفة هى أنه يمكن اقتباسها فى كلا الجانبين من النزاع. والواقع أنه يبدوكأنه يمكن اقتباسها فى أى جانب، وفى أى نزاع. لأن نظرتها الكبرى هى أنه ينبغى علينا أن نعتنق المعتقدات على أنها صحيحة أيا كان نوعها فى أى موضوع مادامت لها مميزات سوف تظهر على المدى البعيد. وكل انسان يميل بالطبع إلى الإيمان بأن آراءه فى أى موضوع لها أعظم الفائدة. فالمزاج، فيما يقول وليم جيمس ، هو الذى يحسم المشكلة وهو الذى ينبغى أن يحسمها، وهاهنا يمكن أن يظهر البرجماتيون فى جانب الدين أو ضده تبعا لمزاج الفيلسوف البرجماتى. ومن هنا فقد كان وليم جيمس هو الذى أنتج النسخة الدينية من المذهب البرجماتى، فى حين كان جون ديوى هو الذى أنتج الصورة الطبيعية. والحقيقة أنه يستحيل تصنيف هذه الفلسفة المتقلبة بأية طريقة.

وهكذا نجد أن تصنيفنا لاهو شامل ولا هو دقيق. ولقد صور «متى آرنولد» المعركة بين النظرة الدينية والنظرة العلمية تصويرا منصفا فى هذه الأبيات: ـ

«ونحن ها هنا كما لو كنا فوق سهل معتم.

تجرفنا الهجمات المباغتة وانذارات الخطر بالمعركة والفرار.

حيث تصطدم الجيوش الجاهلة فى ليل بهيم».[1]

ومن المستحيل إقامة حدود فاصلة دقيقة. ومع ذلك فلو أن القارئ، مال فى هذه المرحلة إلى استنتاج أن تصنيفنا يمكن أن يكون بغير قيمة، فانى لآمل أن أبيّن له فى تفصيلات قادمة أن ذلك غير صحيح. وأن هناك مغزى هاما فى صورة الاتجاهات العامة للتفكير الحديث التى قدمناها فى التخطيط المقترح فيما سبق. ولكى نرى ذلك فلابد لنا أن نتحول إلى التفصيلات.

(١) ـ متى آرنولد (١٨٢٢ ـ١٨٨٨) شاعر وناقد انجليزى، اشتهر بتشاؤمه الرومانسى من قصائده «شاطئ دوفر» و «الوحدة» و «مارجريت». ومن كتاباته النقدية «القديس بولس والبروتستانتية» عام ١٨٧٠ (المترجم).

الفصل الثامن

المذهـــب الطبيعـــــى



كان ديكارت لايزال يحتفظ في فلسفته ببعض أنماط التفكير في العصر الوسيط، ومع ذلك فهو يمثل انقطاعا كاملا مع مذاهب العصور الوسطى، وقد كان أول فيلسوف عظيم في العصر الحديث يفعل ذلك. ولهذا السبب فهو أحيانا يسمى أب الفلسفة الحديثة. وكان هو نفسه رياضياً وعالماً متّميزاً، فهو يؤيد، بحماس، الروح العلمية الجديدة في البحث، لاسيما التأويل الرياضي للطبيعة، واستبعاد التفسير الغائي من ميدان العلم. ولم يكن ينكر ـ مثَله في ذلك مثل المؤسسين الفعليين للحركة العلمية ـ أن الظواهر الطبيعية تسيطر عليها، في النهاية، أغراض إلهية. غير أن نظرة الآباء المؤسين الذين كان يشاركهم فيها ديكارت كانت تقول: أن أغراض الله مبهمة، وأن معرفتها، على أية حال، لا تفيد في الأغراض الخاصة للعلم.. فما هي هذه الأغراض الخاصة؟. كثيراً ما يقال أنّ وظيفة العلم هي التنبؤ بالظواهر، وبالتالي أن تمكننا، بقدر الامكان، من السيطرة على المستقبل لصالحنا. فلو استطعتَ أن تعرف أن زلزالا سوف يقع في مكان معين، فانك لن تستطيع بالطبع أن توقفه أو تمنع حدوثه، لكنك على أية حال سوف تستطيع أن تتخذ الاحتياطات اللازمة ضد نتائجه. فتستطيع مثلا أن تذهب إلى مكان آخر. فعلم الأرصاد الجوية يستهدف تمكينك من أن تعرف متى تحمل معطفاً للمطر. وفي استطاعة علم الطبيعة أن يتنبأ، أنك لو قمتَ بأعداد أشياء معينة بمادة «اليورانيم» (وهو عنصر فلزى اشعاعى)، فسوف تحقق نتيجة واضحة هو أنك سوف تقتل بضعة ملايين من زملائك من الكائنات الحية.

ومن المرجح أن يكون هذا الفهم لوظيفة العلم ـ على أنه يهتم فحسب بالتنبؤ والسيطرة على أحداث الطبيعة ـ مغالاة في التبسيط. فلماذا نفترض أنه لا يوجد للعلم سوى وظيفة واحدة؟. لكنها على كل حال وظيفة سليمة، فالتنبؤ هو أحد الأهداف العلمية الهامة بل ربما أكثرها أهمية. ولا تساعدنا معرفة أغراض الأحداث في التنبؤ بها. ربما لو أن شخصاً عليما بكل شيء، عرف خطة العالم بأسرها، على نحو ما توجد في عقل الله، فقد يكون في استطاعته أن يتنبأ بما يمكن أن يفعله الله في الخطوة التالية. لكن ليس هناك انسان بلغ هذه الدرجة من المعرفة. ولا فائدة تُرجى من وراء معرفتك فحسب، أن الشمس موجودة لتضئ للناس بالنهار، وأن القمر يضئ لهم ليلا، فذلك لن يمكن أحداً من التنبؤ بالكسوف أو الخسوف. كلا! ولن يكون هناك

أدنى فائدة من معرفة أن الغرض من وجود «قوس قزح» هو أن يذكرنا بوعد الله أن لا يدمرنا بالطوفان مرة أخرى ـ لن يكون لذلك فائدة فى تمكيننا من معرفة متى وأين شاء الله أن يضع «قوس قزح» فى السماء.

إن ما هو مطلوب منك أن تعرفه لكى تتنبأ بالظواهر، لا أن تعرف أغراضها، بل أن تعرف أسبابها والقوانين الطبيعية التى تتحكم فيها. فلو أنك عرفتَ أسباب الكسوف أو الخسوف، وقوانين الحركة، والجاذبية، فإنك عندئذ، وعندئذ فقط، تستطيع التنبؤ بهما. وقل نفس الشيء فى جميع الظواهر الأخرى أن الأسباب العامة لظاهرة «قوس قزح» معروفة الآن جيداً. والسبب الوحيد الذى يجعلنا لا نتمكن من التنبؤ باللحظة والمكان لحدوث هذه الظاهرة هو أن الظروف العامة للأرصاد الجوية التى تسيطر عليها هى، فى حالات جزئية معينة، بالغة التعقيد حتى أنه يكاد يستحيل علينا أن نقوم بحسابها.

ولهذه الأسباب فان العلم الجديد يركز على الأسباب والتفسيرات الآلية، ويستبعد الغائية. ولا يبرهن ذلك، بالطبع، على أن مؤسسى العلم افترضوا انعدام وجود الغائية فى الطبيعة. فكيف أدت الاجراءات الآلية للعلم إلى ظهور تصور العالم بلا غرضية الذى سبق أن عرضناه؟ غير أن ديكارت فى تأييده للتأويل الميكانيكى للطبيعة، أعطى دفعة قوية لسلسلة الأفكار التى أدت إلى ظهور هذا التصور، وأظهر نفسه، إلى هذا الحد، فى جانب النظرة العلمية عن العالم.

فهل كان كل ما قدّمه ديكارت إلى هذه النظرة هو تأييده العام؟ لقد أدخل المذهب الآلى والمذهب الطبيعى فى تفصيلات مذهبه بطريقة متشددة. فقد أراد أن يعطى دفعة للمذهب الآلى، بل حتى للمذهب الطبيعى، إلى حد أن تلك الدفعة ظهرت فى نظريته الغريبة عن الحيوانات. اذا نراه يؤكد أن الحيوانات ليست سوى آلات ذاتية الحركة [(١)].

(١) ليس من نظريات ديكارت ما أحدث ضجة فى القرن السابع عشر مثل النظرية العجيبة فى «آلية الحيوان» التى يقول فيها: «ليس للحيوان نفوس مفكرة. ومن ثم فهو من قبيل الجوهر الممتد الخاضع لقوانين الحركة. واذن فليست أنواع الحيوان إلا آلات شبيهة بالآلات التى يصنعها الانسان، وكل الفرق فى كمال الصنع». فالحيوان عند ديكارت أشبه بالساعة المعقدة، ولو بلغ صانع من الحذق أن صنع كلباً جمع فيه تفاصيل الأشكال والحركات التى نراها فى الطبيعة، لم يكن لدينا وسيلة للتمييزبين ذلك الكلب المصنوع، وبين الكلاب التى تنبح فى منازلنا! ومع ذلك فان عدداً من المفكرين والمشتغلين بشئون الدين رحبوا بهذه النظرية الغريبة، لأنهم رأوا فيها وسيلة للتخلص من حيرة أوقعتهم فيها نفوس الحيوان، لأنه إذا لم يكن بين الانسان والحيوان من فرق الا فى الدرجة، أفليس يلزم أما أن نسلم لكليهما بخلود النفس. واما أن ننظر إليهما معاً نظرنا إلى آلات محضة مقضى عليها بالفناء؟ انظر د. عثمان أمين: «ديكارت» مكتبة النهضة المصرية ط٣ ص١٧٣ وما بعدها (المترجم).

وانْ كانت تعمل كما لو كانت واعية، رغم أنها فى الواقع لاوعى ولا شعور لها، فهى ليست سوى آلات طبيعية. والانسان وحده هو الذى يملك نفساً (أو ذهناً). فقد يبدو أن الحمل يفر هاربا من الذئب لأنه «يشعر» بالخوف، غير أن الواقع أنه لا يشعر بشئ قط [١]. فالعملية هنا آلية تماما وهى عبارة عن «مثير - استجابة» فحسب. ولم يستخدم ديكارت، بالطبع، هذه اللغة، فعلم الفسيولوجيا عنده ، من وجهة نظر حديثة، كان فجاً. غير أن نظريته كانت تتحد، فى روحها، مع وجهات نظر الأحدث التى تفسر سلوك الحيوان دون إدخال تصور «الوعى» أو «الشعور» الداخلى على الاطلاق. غير أن ديكارت لم يدرج الانسان فى نظريته هذه، لأن للبشر نفوساً. ولقد آمن بهذه النظرية، لأنه يعرف أنه هو نفسه كان موجوداً واعياً أو شاعراً، له إحساسات، وأفكار، ويشعر باللذة والألم، وهو يفترض أن غيره من البشر لابد أن يكون لهم أيضاً مثله أفكار وأحاسيس.. الخ. ولقد اعتقد أن من الخُلف إنكار وجود الوعى أو (الشعور) عند البشر، ومن ثم فقد ترك أقصى حالات الاستحالة ليقوم بها «المفكرون العلميون» فى يومنا الراهن.

هناك دافع آخر لاشك أنه دفع ديكارت إلى استثناء الانسان من هذه الآلية، وجعل للبشر نفوساً خالدة، فى حين أن الحيوانات لا تملك هذه النفوس. ذلك أن النفس البشرية لا يمكن أن تكون مادية، وإلا لما بقيت بعد فناء البدن.

وهكذا أصبحت فلسفة ديكارت، فى النهاية، فلسفة، ثنائية، فالعالم مصنوع من نوعين من الأشياء يختلفان اختلافاً جذرياً هما: المادة والذهن (النفس) أو ثلاثة موجودات لو أننا أضفنا الله. لكنه آمن بالمادية والآلية إلى أبعد مدى ممكن، وامتد ايمانه بهما دون أن يتوقف الا عندما شعر أنهما أصبحا، فى رأيه، مستحيلين ولا يمكن الدفاع عنهما. وذلك هو جانب المذهب الطبيعى عند ديكارت.

علينا أن نتجه الآن إلى العناصر الدينية فى مذهبه. وأحد هذه العناصر هو ايمانه بوجود ذهن (أو نفس) لا مادى داخلى فى الموجودات البشرية. صحيح أن النظرية الثنائية عن الشخصية البشرية يمكن اعتناقها دون أى مضمون دينى يترتب عليها.

---

(١) يروى أن الفيلسوف الفرنسى مالبرانش ١٦٣٨ - ١٧١٥ - الذى كان هو نفسه قسيساً وتلميذاً لديكارت ومؤمنا بنظريته العجيبة فى آلية الحيوان - كان يلهو أحيانا بضرب كلبة له بحجة أنها لا يمكن أن تحس ضرباً، فهى كما ذهب ديكارت لا وعى لها.. !! (المترجم).

فالوعى (أو الشعور) يمكن أن يكون غير مادى تماماً، ومع ذلك فهو يمكن أن لا يبقى بعد فناء البدن. وقد يعتمد الاثنان بعضهما على بعض بالتبادل، ثم يفنيان معاً، فى النهاية، فى وقت واحد. غير أن الايمان بالنفس (أو الذهن) اللامادية الواعية، كان من الناحية التاريخية مشحوناً بمضامين دينية ارتبطت بفكرة خلود النفس التى هى أحد الأسباب الرئيسية التى جعلت العقل الحديث على نحو ما يمثله علماء النفس فى يومنا الراهن ـ يرفضها رفضاً قاطعا تقريباً. فأى شىء يشتم منه رائحة الدين ـ بأية طريقة ـ يصبح موضع شك ولا يمكن أن يكون «علميا» .فالايمان بوجود نفس لا مادية، لا يستتبعه بالضرورة الايمان ببقائها بعد الموت. فهو لا يترك الباب مفتوحا أمام امكان البقاء، فى حين أن إنكاروجودها يجعل بقاءها بعد الموت مستحيلا. أو على الأقل غير محتمل إلى أقصى حد. وتلك رابطة منطقية بين الدين ووجهة النظر الثنائية عن الشخصية البشرية، ويبرر لنا تصنيف نظرة ديكارت بين العناصر الدينية فى فلسفته.

غير أن موقع الله فى مذهبه هو العنصر الدينى الهام حقا. صحيح أن «هوبز» الذى كان من وجهة نظرنا فيلسوفا لا دينيا تماما آمن أيضا فى «وجود الله» . لكن هناك فارقا كبيراً بين الفيلسوفين من هذه الزاوية. وإنْ كان ديكارت لم يظهر، أكثر من هوبز، أى شعور دينى فى كتاباته، بل أن الفكر المنطقى البارد يسرى فى كل كتاباته، على نحو ما يظهر فى اشاراته إلى الله، وفى أية اشارات أخرى. فالله عنده، كما عند هوبز، فيما يبدو تجريد عقلى محض. وأن كان تصور الله فى مذهب ديكارت ضروريا ومركزيا، ولابد للمذهب أن ينهار بدونه. فى حين أن الله فى مذهب «هوبز» مجرد اضافة زائدة، بل هو فى الواقع، شىء مزعج. فهوبز يعتقد أن الدين «هو أشبه بحبة الدواء التى تُبلع ولا تمضغ..» وقد لاحظ بروفسور كاستل أن هوبز «أبدى ولاء كاذباً أو تملقاً للاهوت الطبيعى» كما أنه صور الوضع بسرعة وبراعة أيضا. وذلك لا يعنى أنه كان يتظاهر فحسب بايمانه بالله، فقد كان على الأرجح مخلصاً فى هذا الايمان. لكنه كان يؤمن بأنه ينبغى ادخال الله فى المذهب بوصفه العلة الأولى لآلة العالم، وبعد أن قال ذلك أسرع مهرولا إلى الشىء الوحيد الذى كان من الواضح أنه يهتم به اهتماماً أصيلاً، وأعنى به عمل الآلة نفسها. ومع ذلك فان الله يمكن أن يظل بعيداً خارج مذهبه عن العالم.

أما موقف ديكارت فهو مختلف عن ذلك أتمّ الاختلاف. فقد حاول أن يبنى فلسفة على غرار الهندسة. فنسق الهندسة يبدأ بمجموعة من البديهيات التى تعتبر الأساس

المنطقى لهذا النسق. وكانت البديهيات فى زمن ديكارت تُعَد «حقائق واضحة بذاتها» ـ وهو موقف تخلى عنه علماء الرياضة فى يومنا الراهن. ويبدأ النسق الهندسى بالاستنباط من البديهيات ليصل إلى مجموعة من النظريات الهندسية عن طريق خطوات منطقية صارمة. ولقد ظن ديكارت أن فى استطاعة الفلسفة أن تفعل الشيء نفسه: ومن هنا اعتمد مذهبه على ثلاث خطوات رئيسية الخطوة الأولى هى البديهية التى تقول «أنا افكر، اذن، أنا موجود». والخطوة الثانية هى النظرية التى تقول «أن الله موجود» التى اعتقد أنه استنبطها بمنطق صارم من الخطوة (أو البديهية) الأولى. والخطوة الثالثة هى نظرية تقول إن: «الطبيعة موجودة وهى خطوة يفترض أنها تنتج بمنطق صارم أيضا، من القول بأن «الله موجود». والواقع أن تفصيل الخطوات المنطقية المفترضة من البديهية إلى النظرية الأولى، ومن النظرية الأولى إلى الثانية لا تعنينا هنا. لكن هناك نقطتين، بالنسبة لهذا التخطيط، علينا ملاحظتهما: ـ

<u>النقطة الأولى:</u> هى أن النتيجة العامة للحجة هى أن تُبيّن أن الكون بأسره يتألف أساساً، من ثلاثة أنواع من الوجود: الأول هو الله، والثانى هو النفس، وهذا واضح من البديهية التى تقول «أنا أفكر، اذن، أنا موجود» مادامت كلمة «أنا» تعنى النفس، أما الوجود الثالث فهو المادة.

<u>النقطةالثانية:</u> التى ينبغى علينا ملاحظتهاهى المبرر الذى جعل تصور الله أساسيا لفلسفة ديكارت. وليس مجرد افتراض عارض كما هى الحال عند توماس هوبز. أنّ البرهان على وجود المادة يعتمد على تصور الله، وربما تساءل المرء: كيف يحدث ذلك فى الوقت الذى تبرهن فيه حواسنا على وجود المادة؟. فنحن نرى الأحجار والأشجار ونلمسها، وهى موضوعات مادية. غير أن ديكارت يعتقد أن هذه الموضوعات التى تظن أننا نراها ونلمسها، ربما لا تكون موجودة «حقاً». فربما لا تكون أكثر من أشباح أو خيالات فى حلم الحياة الطويل. ألا يبدو لنا أننا نرى ونلمس موضوعات مادية فى أحلامنا، فى الوقت الذى لا تكون فيه هذه الموضوعات موجودة على الاطلاق..؟ ولهذا فقد اعتقد ديكارت أن الطريقة الوحيدة للبرهنة على أن المادة موجودة حقا وفعلا هى أن نبرهن أولا على وجود الله. وسوف ينتج من ذلك أن المادة موجودة وليست مجرد حلم. طالما أنه لو كانت «حلما»، فإن علينا فى هذه الحالة أن نتهم الله بأنه أعطانا

أدوات للمعرفة ـ وهى حواسنا ـ تخدعنا بانتظام، وسوف يعنى ذلك أن الله يكذب علينا، الأمر الذى يتناقض مع وصفه بالخيرية والصدق والأمانة، وهى صفات افترض ديكات أن حجته تبرهن عليها.

وأيا ما كان رأينا فى هذا التخطيط العقلى المثير، فأننا على الأقل سنرى أن وجود الله ضرورة منطقية تلزم عنه، وأنه بدونه فان الحجة كلها والنتيجة التى تؤدى اليها ـ هى القول بأن العالم مؤلف من ثلاثة أنواع من الوجود: الله، والنفس، والمادة ـ سوف تسقط منهارة، تماما مثلما أن نسق الهندسة لابد أن يسقط متحطما لو أن إحدى خطوات سلسلة الاستدلال التى يعتمد عليها اتضح أنها كاذبة.

نصل الآن إلى توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) الذى هو ـ تبعا لتصنيفنا ـ أول ممثل للمذهب الطبيعى وللنظرة العلمية فى تاريخ العالم، ولقد سبق أن قلنا عنه الكثير، لدرجة أننا لسنا بحاجة إلى المزيد، بل حسبنا أن نلخص شروحنا وتعليقاتنا السابقة، ثم نضيف بضع نقاط قليلة.

ربما كان فى استطاعتنا أن نُسقط من حسابنا اشاراته التقليدية إلى الله. فموقعه العام فى تاريخة الفكر هو أنه كان أول من ترجم العلم الجديد ونقلة إلى الفلسفة. فقد عمم، ببساطة، ما وصل اليه كل من جاليليو [١]، وهارڤى [٢]، وغيرهما من العلماء ـ من مكتشفات علمية. وكان أول نتيجة وصل اليها هى «المذهب المادى». فما قاله جاليليو عن الموضوعات الفزيائية ـ وهى أنها مؤلفة من ذرات متحركة ـ يقوله هوبز الآن عن الكون ككل. فكل شىء فى العالم مؤلف من ذرات، وهو من ثم مادى. حتى أنه ذهب، على العكس من ديكارت ـ إلى أن النفس مادية.

وما دامت جميع التغيرات فى العالم، أعنى جميع الأحداث، لا تعنى شيئا سوى تغيرات فى حركة جزيئات المادة. ومادامت هذه الحركة تفسر تفسيراً تاما عن طريق قوانين الحركة، فلابد أن يكون هوبز بالضرورة فيلسوفاً حتمياً: فأيا ما كان الحدث الذى

---

(١) كان جاليليو جاليلى (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) من أعظم علماء الفلك الايطاليين فى القرن السابع عشر، اكد نظرية كوبرنيكس القائلة بأن الأرض تدور حول الشمس، واخترع الميزان المائى، وابتكر أول منظار فلكى. باختصار كان أول من وضع أسس العلم التجريبى الحديث (المترجم).

(٢) وليم هارڤى (١٥٧٨ ـ ١٦٥٧) عالم فسيولوجى انجليزى، كان طبيباً للملك شارل الأول اشتهر برسالته فى التشريح والدورة الدموية. كما اشتهر ببحوثه فى علم الأجنة (المترجم).

يقع في وقت معين، فانه يحدث بناء على سبب ضروري. ومن ثم فان جميع الأحداث والنتائج التي وقعت أو التي ستقع تكمن ضرورتها في الأشياء التي كانت مقدمات لها[1]. وبالتالي فكثيراً ما يقال أن هوبز أنكر وجود حرية الارادة. وذلك تأويل مشكوك فيه إلى حد ما. لكن من المؤكد أنه شدد على الحتمية الصارمة التي أدت به، تاريخيا، إلى انكار حرية الارادة.

لقد أخذ «هوبز» بوجهة نظر آلية عن العالم، بما في ذلك وجهة نظر آلية عن الطبيعة البشرية، والجسد البشرى، والمجتمع البشرى. فالجسد آلة، والرغبات البشرية، بما في ذلك ربما أرقى تطلعات للانسان، ليست سوى حركات لجزيئات المادة.

وكما أكدتُ من قبل فان «هوبز» كان واحداً من أوائل الفلاسفة الذين أدخلوا نظرية الذاتية في القيم البشرية. وذلك يعني أن العالم ليس نظاماً أخلاقياً، على الرغم من أن «هوبز» لم يعبر عن نفسه بهذه الكلمات. كما أنه استخرج أيضا من المذهب الذاتي النتيجة الحديثة التي تؤكد أن الأخلاق نسبية. وهكذا نجد أن معدات النظرة العلمية عن العالم، بوصفها معارضة للنظرة الدينية واضحة جداً في ذهنه. وقد استنتج هذه النتائج المباشرة من العلم الجديد، مما يبرهن على أنه كانت له استنتاجات تاريخية.

لقد كان هوبز واحداً من أوائل المؤيدين للنظرة العلمية إلى العالم، كما كان أيضا واحداً من أكثرهم فجاجة. فهو لم يرحتى الصعوبات الواضحة جدا التي اكتنفت تصوره لها. وبمضى الزمن بدأت هذه المشكلات والصعوبات تظهر حتى أن نظريات الممثلين المتأخرين للعقلية الحديثة السائدة، في محاولتها حل هذه المشكلات أصبحت بالتدريج وعلى نحو متزايد أكثر دقة، وانْ لم تختلف في ماهيتها عن نظرية هوبز، بل أصبحت أكثر تهذيباً فحسب.

لقد كان ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦) من ناحية معارضا لتوماس هوبز، فعلى حين أن هوبز كان فجا كمفكر طبيعي، فان هيوم ربما كان أكثر دقة وحّدة، ومن المرجح أنه كان أكثر عظمة. فقد كان الأستاذ الذى شّيد وجهة النظر الطبيعية عن

---

(١) توماس هوبز «مختارات» عند الناشر شارلز سكريبنر (مكتبة الطالب الحديث) ص ٩٥، ص٩٦ (بدون تاريخ) المؤلف.

العالم بمقدار ما يمكن التعبير عنها في الفلسفة في صورة مجردة. وهو أب لجميع الوضعيين منذ عصره حتى يومنا الراهن. فكل واحد من هؤلاء كان، في الواقع، يرقص على أنغامه. لقد عبّر فكره عن التيارات الفلسفية السائدة في العالم الحديث. حتى أننا لو فهمناه ذات مرة فسوف نضع أيدينا على مفتاح لفهم المواقع الرئيسية عند المفكرين الطبيعيين المتأخرين.

وسوف أركز على مساهمة واحدة فقط من إسهامات هيوم في ميدان الفلسفة، وهي رغم ذلك مساهمة متّميزة وشهيرة، وأعني بها نظريته في السبب والنتيجة. لقد تساءل هيوم: ما الذى نعنيه عندما نقول أن شئيا ما، وليكن «س»، هو السبب في شيء آخر وليكن «ص»؟ اننا نقول أن درجة معينة من البرودة تتسبب في تحول الماء إلى ثلج، وأن درجة معينة من الحرارة تتسبب في تحول الماء إلى بخار. كما نقول أنّ البرق يسبب الرعد، أو أن البكتريا تسبب الأمراض. فبين جميع الأنواع المختلفة من الظواهر يوجد هذا النوع الواحد من الرابطة أو العلاقة، التي نطلق عليها اسم السببية. فما هو هذا النوع من العلاقة؟

لقد كان يقال ـ طبقا للتحليل التقليدى للفلاسفة السابقين على هيوم ـ أن «س» هي سبب «ص»، وأن ذلك يعنى، أو يتضمن، شيئين متميزّين الأول: أنه يتضمن أو يعني أنه كلما حدثت س حدثت ص، أو أن اية حالة تظهر فيها «س» فسوف يعقبها حالة تظهر فيها «ص». وهكذا نعتقد أنه ليس اليوم فقط، في هذا المكان المعين والزمان المحدد أن درجة حرارة ٢١٢ فهرنهيت سوف يعقبها غليان هذا القدر من الماء. بل اننا نعتقد أنه كلما كانت هناك ظروف مماثلة ترتفع فيها الحرارة إلى هذه الدرجة، فان الماء سوف يغلي. ويعبّر عن هذه الفكرة أحيانا بالقول بأن نفس الأسباب تؤدى دائما إلى نفس النتائج، وهي عبارة تقريبية جداً. وربما اعترض معترض بقوله أنّ دق الجرس يسبب الصوت عادة، لكن ذلك لا يحدث اذا ما وضع الجرس في فراغ (أي في مكان يخلو من الهواء). ومن ثم تكون القضية التي تقول أنّ نفس الأسباب تُحدث نفس النتائج قضية غير صادقة. غير أن ذلك لا يعني أن القضية كاذبة، بل أنها صيغت بطريقة غير دقيقة فحسب. وهي يمكن أن تكون دقيقة لو أننا أدخلنا تحفظات ضرورية. وأعظم هذه التحفظات أهمية ـ لو أردنا أن تكون القضية صادقة ـ هو أن جميع

الظروف الضرورية للنتيجة «ص» لابد أن تدخل ضمن السبب. وهكذا يكون سبب الصوت ليس فقط ذبذبات الجرس، بل أن وجود الهواء هو أيضا جزء من السبب، ومن ثمّ فان غياب الصوت فى حالة الفراغ لايكون استثناء من الحالة العامة التى تقول أن نفس السبب يؤدى دائما إلى نفس النتيجة. وحتى فى هذه الحالة فان القاعدة يصعب إلى أقصى حد صياغتها بدقة، بحيث تصبح واضحة لا لبس فيها. وتلك مشكلة تقنية علينا أن نتركها الآن، لنقول: أن الفكرة العامة التى تعبّر عنها القاعدة هى فكرة مألوفة وهى بالقطع متضمنة فى الايمان بالسببية ويمكن أن تسمى: الانتظام فى التتابع. وهى بعبارة هيوم «الاقتران المستمر» بين السبب والنتيجة.

أما الشيء الثاني ـ المتضمن فى القول بأن س سبب ص ـ تبعا لما كان يقول به التحليل التقليدى، قبل هيوم ـ هو ما يسميه هيوم «الرابطة الضرورية» بين س و ص، عندئذ سنقول كأمر واقع أن «ص» يحدث أن تعقب س كما لو كان الارتباط بينهما يحدث بطريقة عارضة أو مصادفة. ولابد أن يكون هناك رابط ما ضرورى بين «س» و«ص» لأنه لو كان اقترانهما محض صدفة، فان ذلك يقينا سوف يعنى أن س يمكن أحياناً أن يعقبها «ص» ويمكن أحيانا أخرى أن لا يحدث ذلك. ولابد لنا أن نفترض اذن أن هناك شيئاً فى «س» يجعل «ص» تحدث. فنحن لا نفترض فحسب أن الحرارة يعقبها ذوبان الشمع، بل اننا نفترض أن ذلك لابد أن يحدث وأن هذه الضرورة هى التى تجعلها تحدث باستمرار. فالنتيجة لاتعقب السبب فحسب، بل أنّ السبب هو الذى يُحدث النتيجة. فأحدهما يمارس قوة أو سلطة على الآخر، فالشمس، مثلا، تؤثر فى الشمع. واللهب هو القوة المؤثرة فى غليان الماء. وكلمة «التأثير» هي لفظ آخر تستخدم للتعبير عن الشيء ذاته، فأحدهما يؤثر فى الآخر. وهناك لفظ آخر يُستخدم فى حالات معينة هو لفظ «القوة». وهكذا نجد أنه لو كانت هناك كرة بلياردو متحركة تضرب كرة أخرى كانت ساكنة، فبدأت الكرة الثانية تتحرك بناء على ذلك، فاننا لا نقول فحسب أنه عندما ضربت الكرة الأولى الكرة الثانية بزاوية معينة وسرعة محددة، فان الكرة الثانية سوف تتحرك باستمرار، كحقيقة واقعة، بزاوية معينة وسرعة محددة (الانتظام فى التتابع). لكننا نقول أيضا: أن الكرة الأولى أثّرت بقوة فى الكرة الثانية. وهكذا نجد أن ما كان هيوم يعنيه بالايمان بالرابطة الضرورية، وهو أن س سوف يتبعها «ص»

بالضرورة، وأن الترابط ليس مجرد مصادفة. وكلمات مثل: «الضرورة» و«القوة»، و«يحدث»، و«يجعل»، و«يؤثر» و«يضطر» و«قوة، وعبارات مثل: النتيجة لا تحدث فحسب، بل لابد لها أن تتبع السبب ـ تحمل جميعا نفس المعنى.

لقد كانت النظرية التقليدية في السببية تعنى هذين الأمرين معا: الانتظام فى التتابع، والرابطة الضرورية. لقد اتجه التحليل الجديد لهيوم إلى أن يُبّين لنا أنه على الرغم من أن الانتظام فى التتابع هو حقيقة واقعة فان الرابطة الضرورية هى محض اختلاف، فليس في العالم ما يُسمي بالرابطة الضرورية. ويمكن أن نسوق النتيجة التى انتهى اليها هيوم، بدقة أكثر، فنقول: انك لن تجد معنى لأى من هذه الكلمات: «الضرورة»، «القوة»، «يجعل»، «يحدث»..الخ اذا ما طُبّقت على الطبيعة. كما أنها لا تنقل إلى الذهن أية فكرة. والتصور الذى يقول أنّ هناك كثرة من الكلمات والعبارات المستخدمة فى اللغة لا معنى لها، وهو القول الذى اتسمت به الفلسفات الوضعية، ظهر في الفلسفة لأول مرة مع« ديفيد هيوم». وكثيرا ما أكدت الفلسفة أن عبارات مختلفة مما يستخدمه الناس زائفة.لكن القول بأنها بلا معنى كان فكرة جديدة. وقد لعبت دوراً عظيما فى التاريخ التالى للفكر.

والحجة التى سعى هيوم أن يقيم عن طريقها نظريته عن السببية، قد تأسست على نظريته عن أصل أفكارنا ومعارفنا، وهى التى عُرفت باسم المذهب التجريبي. ولقد استبق «جون لوك» هيوم فى القول بهذه النظرية غير أن هيوم كان أول مَنْ طبقها بصرامة. وتذهب النظرية إلى أن افكارنا كلها التى يمكن أن توجد فى الذهن، قد جاءت، أو اشتقت، من «الانطباعات». والانطباع هو تمثل مباشر لشئ ما فى الذهن، كما هى الحال مثلا عندما نرى اللون، ونشم الروائح، ونتذوق الطعوم.. الخ. وهناك، فى رأى هيوم، نوعان من الانطباعات: انطباعات خاصة بالاحساس، كرؤية اللون، وشم الرائحة..الخ وتلك التى تسمى بالأفكار، وهو يعنى بها ما يمكن إن نسميه الآن بالاستبطان. أو ادراك المرء لمشاعره وأفكاره الخاصة. أو لأية عمليات أخرى تحدث فى الذهن. وجميع أفكارنا عن العالم السيكولوجى مشتقة من إنطباعات الاحساس، بينما تستمد جميع الأفكار من الوقائع السيكولوجية من إنطباعات التفكير. وانطباعات الاحساس هى وحدها الهامة بالنسبة لنا فى فهمنا لحجة هيوم عن السببية.

ولما كانت كل فكرة ترتبط بالعالم الفزيائى لابد أن يكمن أصلها فى انطباعات الاحساسات ـ أو باختصار موجود فى الاحساسات ـ فانه لا يمكن أن يكون لديك فكرة مالم يكن لديك احساسات مُسَبقة تُبنى عليها، فالانسان الذى ولد أعمى، مثلا، لا يمكن أن تكون لديه فكرة عن الألوان. وقل نفس الشيء لمن ولد أصم فلابد أن تغيب عن ذهنه فكرة الصوت. ومن ناحية أخرى فعلى الرغم من أن النحل يدرك اللون فوق البنفسجى، فان هذا اللون الذى يمكن أن يكون مختلفاً اختلافاً تاما عن أى لون يمكن لنا أن نراه، هو بالنسبة لنالا يمكن تخيله تماما، لأنه لم يكن لدينا أبدا أى احساس به. وبلغة هيوم لا يمكن لنا «صياغة فكرة عنه».

صحيح أننا يمكن أن تكون لدينا أفكار عن أشياء لم نرها قط، أو لم ندركها بأية حاسة من حواسنا، كثعابين البحر، والخيول المجنحة، أو جبال من الذهب.لكنا سوف نكتشف أن جميع هذه الأفكار هى أفكار مركبة من أفكار مستمدة من الاحساسات الموجودة لدينا. لقد رأينا أجنحة وخيولا، ثم جمعنا بينهما لنشكل الحصان المجنح. وبهذه الطريقة فان الأفكار عن الأشياء المتخيلة نفسها مستمدة من الاحساسات لأنهما صُنعت من مواد مستمدة من إحساسات.

ما قلناه حتى الآن هو سيكولوجيا محض ـ تعميم عن مصدر أفكارنا، لكن هيوم يسير ليستخدمه معياراً للتفرقة بين الكلمات والعبارات التى لا معنى لها، والكلمات والعبارات ذات المعنى. فلو أننا استخدمنا كلمة لايكون لها مقابل فى أذهاننا، فذلك يدل على أن هذه الكلمة بالنسبة لنا لا معنى لها. فمثلا الكلمات الدالة على الألوان لا يكون لها معنى عند مَنْ ولد أعمى، مع أنها بالطبع ستكون ذات معنى عند مَنْ يستطيع الرؤية. واذا كانت هناك أية كلمات كتلك التى لا يكون لدى أى انسان أية احساسات عنها تكون الأفكار عنها قد استمدت منها، فانه لن يكون هناك فى عالم الواقع مثل هذه الأفكار. وبعبارة أخرى لابد أن تكون هذه الكلمات لا معنى لها على الاطلاق. وهناك، فى رأى هيوم، كثرة من هذه الكلمات والعبارات: والارتباط الضرورى هو مثل عليها.

لو أننا افترضنا أنه يمكن أن تكون الكلمة بلا معنى، وأن المعيار الذى نطبقه هو الاشارة بطريقة ما إلى الاحساس أو الاحساسات التى استمد منها المعنى المزعوم

للكلمة. ولو استطعت أن تفعل ذلك على نحو ما يستطيع الانسان القادر على الرؤية أن يشير إلى الأشياء الحمراء لو أنه سئل عن معنى كلمة اللون الأحمر، فسوف نُسلّم لك أن الكلمة التى استخدمتها بلا معنى. وتكون قد نجحت فى الاختبار. لكنك اذا لم تستطع أن تشير سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ـ إلى الاحساسات التى اشتقت منها الفكرة التى يفترض أن تنقلها هذه الكلمة، فسوف ينتج من ذلك أنك لا تحمل فى الواقع فى ذهنك أية فكرة على الاطلاق. أو بعبارة أخرى، أن الكلمة التى استخدمتها لا معنى لها.

صحيح أن ذلك يثير مشكلة سيكولوجية قد تشكل صعوبات،فيما يبدو، أمام نظرية المذهب التجريبى. فكيف يمكن للانسان أن يستخدم لغة ويعتقد أن هذه اللغة تعبر عن أفكار، على الأقل بالنسبة له، فى الوقت الذى لا تكون هناك فى الواقع أية أفكار فى ذهنه على الاطلاق؟ ولابد لنا أن نكتفى بملاحظة أن المقطوع به، بطريقة أو بأخرى، أن هناك «لغة لا معنى لها» على نحو ما يظهر لأى شخص يدرس الخطب السياسية دع عنك البحوث الفلسفية.

لقد طبق هيوم نظريته التجريبية فى الأفكار على فكرة السببية على النحو التالى: من المفروض أن تحتوى السببية على شيئين الانتظام فى التتابع، والرابطة الضرورية. أما الانتظام فى التتابع فيمكن ملاحظته، وذلك يعنى بعبارة أخرى أن فكرتنا عنه مستمدة من الاحساسات. فأنت ترى «س» ثم ترى بعد ذلك أنها يعقبها «ص»: أنت ترى اللهب تحت القدر، ثم ترى الماء يغلى. ويعطيك ذلك فكرة التتابع. ويمكنك أيضا أن تلاحظ أن ذلك يحدث بانتظام، فكلما حدثت «س» أعقبتها «ص». ويعطيك ذلك فكرة «الانتظام فى التتابع». ومادمت قد أشرت إلى الاحساسات التى استمدت منها الفكرة، فإنها تكون قد نجحت فى الاختبار التجريبى، ويمكن أن نُسلّم بأن لها معنى.

لكن حاول الآن أن تجرب هذا الاختبار ـ أو المعيار ـ على العامل الآخر المزعوم لفكرة السببية وأعنى به: الرابطة الضرورية. فانه لايتضح ـ لا فقط أن أحداً ليس لديه احساس بهذه الرابطة الضرورية ـ بل أنه لا أحد فى استطاعته أن يكون له مثل هذا الاحساس. لأن كل ما يمكن لنا ملاحظته هو التتابع أو انسياب الأحداث، حدث يتلوه حدث آخر. راقب ما يحدث عندما تضع القدر على النار، تجد أنك ترى اللهب وترى

الماء، فى البداية، ترى الماء ساكناً، ثم تراه بعد ذلك يُحدث فقاعات، ثم يبدأ فى الغليان. أنت ترى السبب ألا وهو النار ثم ترى النتيجة بعد ذلك وهى الغليان. وربما رأيت، بالطبع، مراحل وسطى مثل «جيشاء الماء». غير أن ذلك لا يؤثر فى الواقعة التى تقول أن كل ما يمكن ملاحظته هو حدوث شىء ما ثم يتلوه شىء آخر أعنى تعاقباً أو تتابعاً. ومادامت الحادثة يتلوها حادثة أخرى، فانك لا يمكن أن تلاحظ أبداً الرابطة الضرورية المزعومة بينهما. فأنت ترى اللهب ثم ترى الغليان لكن هل تلاحظ، أو هل يمكن أن تلاحظ اللهب وهو يجعل الماء يغلى؟ وهل تلاحظ أو هل فى استطاعتك أن تلاحظ الطاقة فى اللهب أو «التأثير» الذى يفترض أنه يمارسه؟ قد تظن أن عجزك عن الاحساس بالرابطة الضرورية راجع إلى فجاجة حواسك وأن العلم بأدواته الحساسة سوف يساعدك. لكنك لو استخدمت أى ميكروسكوب عادى أو حتى الكترونى، وحتى لو استطعت أن ترى الالكترونات الفردية، فمن الواضح أن كل ما تستطيع ملاحظته هو تتابع الحركات، أو الأحداث، أو الاشياء. ولن يكون فى استطاعتك أبداً أن تلاحظ أى رابطة ضرورية بينهما.

وفى استطاعتنا أن نقول الفكرة نفسها بطريقة أخرى، فأنت لا تقول فحسب أن الماء يغلى لكنك تقول أنه لابد أن يغلى عندما يوضع اللهب تحته. وأنت لا تقول فقط أن الماء يجرى باستمرار، بفعل الجاذبية، من أعلى الى إسفل، بل لابد له أن يفعل ذلك. لكن هل حدث لك ذات مرة أن رأيت هذه «اللابد» أوهذه «الضرورة»..؟ أنَّ كل ما يمكنك أن تلاحظه أو يكون لديك إحساس به هو أن الماء يغلى فعلاً أو أنه يجرى بالفعل من أعلى الى أسفل. وباختصار كل ما يمكنك ملاحظته هو وقائع وليس الضرورة بين هذه الوقائع. وذلك يعنى القول بأنه يستحيل أن تشير إلى الاحساسات التى اشتقت منها الفكرة المفترضة عن الرابطة الضرورية. وهنا نصل فى الحال الى هذه النتيجة: أنه لا وجود لهذه الفكرة (فكرة الرابطة الضرورية)، وأن عبارة «الرابطة الضرورية» لا معنى لها. ومن ثمَّ فعندما نقول أن «س» تسبب «ص» فان كل ما يمكن أن تعنيه هو أن هناك تتابعا منتظما بين «س» التى يعقبها باستمرار «ص».

ولقد كانت نظرية السببية عند هيوم موضوع جدل محموم. وليس من الضرورى هنا أن نخوض فى هذا الجدل، إذ ليس من أغراضنا هنا أن نبيّن ما اذا كانت النظرية صحيحة أم لا. فما علينا ملاحظته هو أنها تسللت إلى الفكر المعاصر، وأنّ كان ذلك

لم يتم بغير جدال، وأنها أصبحت ولا تزال ـ عظيمة التأثير. وأصبحت بصفة عامة وجهة النظر المسيطرة عن السببية التي يُعبّر عنها العلم. فاختفاء مفهوم الطاقة، مثلا، من الفيزياء المعاصرة إذا لم يعد مباشرة إلى كتابات ديفيد هيوم ـ فمن المحتمل أن معظم علماء الفيزياء لم يقرأوا عنها شيئاً ـ فانها تعود على أية حال إلى الروح التجريبي للفكر الحديث الذى عبّر عنه هيوم تعبيراً فلسفياً. فربما لا يزال علماء الطبيعة يستخدمون مفهوم «الطاقة» على نحو ما نستخدم نحن تعبير «شروق الشمس»، لكنهم يعتقدون أنه لا يزال اختراعا مفيداً، فنظرية نيوتن فى الجاذبية تستخدم مفهوم قوة أو طاقة الجاذبية. فى الوقت الذى استغنت نظرية اينشتين عن هذا المفهوم تماما.

وقد يسأل سائل: ما علاقة نظرية هيوم فى السببية بالموضوعات الرئيسية فى هذا الكتاب؟ أو ما علاقتها بما أطلقت عليه اسم النظرية العلمية عن العالم؟ فهى لا تذكر شيئا عن: الله، أو الغرض، أو الحرية، أو الأخلاق. غير أن ذلك يبدو فى البداية كلاماً سطحياً ومخادعاً، فاذا ما نظرنا تحت السطح فأى نوع من الكون تعرضه علينا تحليلات هيوم لمفهوم السبب والنتيجة؟.

ينتج عن أفكار الرابطة الضرورية أنه على الرغم من أن خبرتنا الماضية تقول أن شيئا ما وليكن «س» يعقبه باستمرار شيء آخر، وليكن «ص»، وأنه على الرغم من أننا عندما نلاحظ «س» فانه من الطبيعي أن نتوقع أن يعقبها «ص»، فليس هناك مبرر على الاطلاق، فى حقيقة الأمر، القول بأنه لابد أن تعقبها أو لماذا ينبغى علينا أن نتوقع ذلك. اننا عندما نضع القدر على النار فانه دائما يغلى، أو على الأقل، أن ذلك هو ما كان يحدث في الماضي باستمرار. لكن هل باستطاعتى أن أعرف الآن أن الماء سوف يغلى فى اللحظة التالية لوضعى القدر على النار؟ بناء على ما يقوله هيوم ويكرره فانه لا توجد أسس عقلية، أيا كان نوعها، لتوقعاتى. اذ أن هذه التوقعات لا تقوم فى الواقع على شيء سوى العادة، أو تداعى الأفكار فالحقيقة السيكولوجية تقول انه إذا ما ترابط شيئان فى خبرتى ترابطاً مستمراً، فانهما يترابطان فى ذهنى، عندئذ، بطريقة تجعل ظهور أحدهما يجعلنى أتوقع ظهور الآخر، فما دمت قد لاحظتُ فى خبرتى الماضية، بصفة مستمرة، أن وجود القدر على النار يتلوه غليان الماء، فان هاتين الفكرتين ترتبطان ارتباطاً وثيقاً أننى عندما ألاحظ المثال الأول الجديد، لا أستطيع أن أمنع نفسى من توقع

أنه سيعقبه المثال الثاني. غير أن انتقال ذهنى من «س» إلى «ص» هو انتقال سيكولوجى لا منطقى. فليس ثمة مبرر عقلى يجعلنى أتوقع أنه لابد أن يعقب ظهور «س» ظهور «ص» أيضا. مادامت لاتوجد رابطة ضرورية بين الحرارة والغليان، فليس ثمة مبرر عقلى لتكرار النتيجة. واذا لم يكن هناك شيء فى الحرارة يجعل الماء يغلى، فاننى لا أستطيع أن أعرف أن الماء لابد بالضرورة أن يغلى، فلا وجود لمثل هذه الضرورة. فهى اذن مجرد صدفة أو حظ، أو حظ طيب، أن العالم حتى الآن لا يخيب آمالنا ولا يحبط توقعاتنا، وأن الأشياء دائماً تحدث بانتظام وبالطريقة المعتادة. لأن ما يصدق على النار والغليان يصدق بالطبع على كل رابطة سببية أخرى بين الحوادث، فليس لدينا مبرر مماثل يجعلنا نقول: أن الماء سوف يتجمد بسبب البرودة أكثر مما لدينا من مبرر للقول بأنه سيغلى بسبب الحرارة. ولايوجد مبرر منطقى قوى يجعلنا نتوقع أى نتائج منظمة فى الطبيعة على الإطلاق، فالكون المنظم اليوم قد ينقلب غدا إلى عماء وفوضى.

ذلك هو مصدر المشكلة الفلسفية التى ذكرتها فيما سبق وهى: كيف يمكن لنا أن نعرف أن الشمس سوف تشرق غداً؟ اننا نؤمن بذلك لأننا نعتقد أن الأسباب التى ظلت تعمل حتى الآن لكى تشرق الشمس يوميا سوف تستمر لتحدث نفس النتيجة فى المستقبل، على نحو ما فعلت فى الماضى، ونحن نأمل أن يكون هذا الاعتقاد حقيقة، أو أننا نحيله إلى حقيقة. لكن اذا كان هيوم على صواب فانه لن يكون هناك مبرر عقلى لهذا الاعتقاد. ومن ثم فلا يمكن «اثبات» أن الشمس سوف تشرق غدا. كما أنه لا يمكن اثبات أى تنبؤ آخر عن المستقبل. وعندما وضع القدر على النار أمس فقد غلى الماء لكن كل ما أعرفه هو أننى لو وضعت القدر على النار اليوم ظهرا فقد يتجمد الماء أو يطير إلى القطب الشمالى أو يتحول إلى ضرب من الفاكهة.

تلك هى مضامين فلسفة هيوم، التى أدركها هو نفسه بوضوح، وأصّر عليها وهى التى يمكن أن نقول ـ رغم انه هو نفسه لم يصغها فى هذه العبارة ـ أنه ليس ثمة مبرر لأن يحدث شئ على نحوما يفعل، وأن الكون بأسره، فى مساراته، غير معقول ولا معنى له. اننا نستطيع أن نسأل ماذا يحدث، لكنا لا نستطيع أن نسأل عن السبب لماذا يحدث؟ فذلك سؤال لا معنى له. فالحرارة، كأمر واقع، تجعل الماء يغلى، وليس ثمة مبرر لماذا تفعل ذلك لأنها قد تجعل الماء يتجمد أيضا. والسؤال عن المبرر: لماذا يحدث

ما يحدث، سؤال يتضمن باستمرار فكرة الرابطة الضرورية بين الحدثين على نحوما. وليس هناك في الكون شيء اسمه الرابطة الضرورية. ومن هنا فليس ثمة مبرر عقلي لأى شيء وكل ما نستطيع أن نقوله أن ما يحدث يحدث بالفعل، وذلك هو كل شيء. فكل شيء عبارة عن واقعة فجة. ونحن نعيش في كون يتألف من وقائع فجة.

ولقد أدى ذلك إلى ظهور ما يسمى بالنظرية الوصفية للعلم. فالعلم لا يستطيع، بناء على هذه النظرية، أن يفعل شيئا قط سوى وصف ما يحدث. وهو لا يستطيع أن يفسر شيئا قط بمعنى أن يقدم سببا لحدوثه. صحيح أننا نتحدث، وأن العلماء أنفسهم يتحدثون، عن «التفسير العلمي»، غير أن ذلك يتحول إلى مجرد أوصاف تعميمية فحسب، فافرض، مثلا، أننا أحضرنا أحد أفراد القبائل البدائية من افريقيا إلى الولايات المتحدة، ولم يكن قد رأى الثلج في حياته لهذا اندهش عندما رأى بركة الماء تتجمد في الشتاء. وتساءل لماذا يتحول الماء إلى جسم صلب. فقيل له أن ذلك مَثلَ على «القانون» الذى يقول أن الماء يتجمد في درجة حرارة ٣٢ فهر نهيت في مستوى سطح البحر. والقانون هو التفسير، لكن كل ما يخبرنا به هو أنه كلما انخفضت الحرارة إلى ٣٢ درجة تجمد الماء. غير أن ذلك لا يعني سوى اقرار ما يحدث باستمرار فحسب، دون أن يقدّم أى مبرر لماذا يحدث. لكن قد يقال أن العلم الذى يقول ذلك هو علم فج جدا، اذ أن العلم ينبغي أن لا يتوقف عند هذا المستوى البدائي، بل أن يستمر ليفسر لماذا يتجمد الماء باستمرار عند درجة ٣٢. وسوف يكون التفسير بلغة الجزيئات، والذرات، أو ربما لو سار بعيدا بما فيه الكفاية، بلغة الالكترون والبروتون. فالجزيئات في حالة البرودة تتحرك ببطء أكثر، ربما. لكن لا يزال ذلك اقرار للحالة فحسب، أعني لما يحدث باستمرار دون أن يقدم أية مبررات. أنه يخبرنا أنه عندما يكون الجو بارداً، فان الجزيئات تتحرك باستمرار ببطء أكثر. ومن الواضح أنه مهما سار العلم، فان تفسيراته لن تعتمد أبداً على شيء سوى وصف ما يحدث، ولا يمكن أن يخبرنا بشيء عن المبرر، فهولا يمكن أن يقدم «مبررات» لانه لا توجد مثل هذه المبررات في رأى هيوم، والمطالبة بها لا معنى لها.

تلك هي اذن رؤية العالم بلا غرض، ولا معنى، ولا مبرر، وهي الجوهر الداخلي لفلسفة هيوم. الفلسفة التي تعبّر بوضوح، بطريقتها الخاصة، عن النظرة العلمية الى العالم، أو «وجهة النظر التامة» الحديثة المستمدة من العلم.

وتسلسل الأفكار الذى وصفناه الآن تواً، ليس، فى الواقع، تسلسلا منطقياً دقيقاً، لأن كلمة «المبرر» يكتنفها الغموض، فهى تعنى أحيانا «الغرض» وأحيانا أخرى «السبب»، فقد نقول أنّ «المبرر» الذى يجعلنا نصاب بالبرد هو أننا تعرضنا للهواء. وهكذا يكون الهواء هو السبب فى الاصابة بالبرد، وذلك واضح. ومن ثَّم فلو أننا قدمناه على أنه المبرر لاصابتنا بالبرد كنا فى هذه الحالة نستخدم كلمة «المبرر» بمعنى السبب أو مرادفة لكلمة «السبب». لكنا ربما بحثنا عن لماذا، أو عن المبرر، الذى يجعل المرء يجلس فى الهواء. فربما فى هذه الحالة كنا نعنى «الغرض» من جلوسه هناك. ولو كان ذلك كذلك لكان علينا أن نعتقد أنه أجاب عن تساؤلنا لو قال: «لقد جلستُ فى الهواء لكى أصاب بالبرد». فها هنا نجد أن كلمة «مبرر» قد استخدمت كمرادف لكلمة: «الغرض».

لو أننا قلنا الآن أنّ العالم، بناء على فلسفة هيوم، لا معنى له لأنه ليس ثمة مبرر، بناء على هذه الفلسفة، لتجمد الماء عندما يتجمد، بدلا من أن يغلى، فمن المحتمل أننا نستخدم كلمة «مبرر» كمرادف لكلمة «غرض». وعندما نقول أنّ العالم لا معنى له أو أنه عالم غير معقول، فمن المرجح أننا نعنى بذلك أنه عالم لا غرض له. غير أن القول بأن العالم بلا غرض لا ينتج، أنّ شئنا الدقة، من فلسفة هيوم. فما أظهره لنا هو أنه لا توجد رابطة ضرورية بين الحوادث. غير أن الرابطة الضرورية لا ترادف الغرض، فالفرض أننا اعتقدنا أن جميع الحوادث تقودها أغراض الله، فان ذلك لا يدحضه أى شىء مما قاله هيوم، لأنه لم يبّين لنا أنه لاتوجد ما يسمى بالأغراض للحوادث، بل لا يوجد فحسب ما يسمى بالرابطة الضرورية.

لكن ذلك ببساطة مثال لما أوضحه هذا الكتاب بكثرة ـ وأعنى به أن ما يتحكم فى عقول الناس هو الانتقالات السيكولوجية لا المنطقية، فالعالم المملوء بالوقائع الفجة، العالم الذى يمكن أن يحدث فيه أى شىء، الذى يمكن للماء فيه غداً أن يسيل من أسفل الجبل إلى أعلاه، وأن تنقلب جميع قوانين الطبيعة رأساً على عقب، ليس بالضرورة عالماً لا معقولا بمعنى أنه عالم لا غرض فيه. اذ ربما كانت أغراض الله هى التى تجعل العالم، كأمر واقع لا يتحول إلى عبث.. وفوضى، بل أن يسير وفق قوانين منتظمة. لكن تظل الواقعة كما هى، وهى أن عالم هيوم الذى يمكن أن يحدث فيه أى

عبث وفوضى، فى أى وقت، يبدو للناس عالماً غير معقول ولا معنى له. وأنه من الطبيعى أن يوحدوا بين فكرة هذا العالم، وفكرة العالم الذى يخلو من المعنى، أى الذى لا غرض له. ولا يمكن أن يكون ثمة شك فى أن صورة العالم عند هيوم، هى على هذا النحو، الصورة النمطية للعالم عند العقل الحديث أو هى توحى بها.

انظر إلى أثر هذه الأفكار على المشكلة القديمة الشهيرة وأعنى بها: «مشكلة الشر». فنحن نتساءل: لماذا يوجد الشر فى العالم. لماذا يزدهر الأوغاد ويُحبط الأخيار؟ لماذا يولد بعض الناس بتشوهات بشعة فى حين أنهم لم يقترفوا ذنبا يجعلهم يستحقون هذه التشوهات؟! لماذا يقضى على الأطفال الأبرياء بالخضوع لألوان من البؤس والشقاء بسبب مرض السرطان، ومرض الزهرى الوراثى، ثم بالموت المبكر؟ وكيف يمكن لنا أن نفسر هذه الألوان من الظلم؟ ومَنْ الذى يسمح بها..؟!

لكن ما الذى تعنيه كلمة «لماذا» هنا..؟ ما الذى تريد أن تعرفه عن الشر عندما نسأل «لماذا» يوجد؟ دعنا نأخذ مثالا لاشك فى تفاهته: رجل يعانى من وجع فى أسنانه، اننا قد نفترض أنه لا يستحق هذا الألم بتاتاً. ويصنف الشر أحيانا إما على أنه شر أخلاقى أو شر فيزيقى. وبالنظر إلى الكوارث المرعبة التى يعانى منها البشر فان ألم الاسنان لا يعًد شيئاً بطبيعة الحال. غير أن هذا المثال التافه يوضح مبادئ مشكلة الشر كما يوضح أيضا جميع ألوان البؤس والشقاء التى تسببها الحروب العالمية. أن كمية الشر أو قدره لا علاقة لها بمشكلة: لماذا ينبغى أن يوجد شر على الاطلاق؟. فلماذا يوجد، إذن، هذا الألم فى الأسنان..؟

لكن فى استطاعتنا أن نطرح السؤال نفسه بطريقة أخرى فنقول: ما الذى تعنيه كلمة «لماذا..؟» ما الذى نريد أن نعرفه عن ألم الأسنان عندما نسأل: لماذا؟ أترانا نريد أن نعرف «سبب» هذا الألم؟ لاشك أن طبيب الأسنان قادر على تفسير ذلك بشكل جيد: فسببه وجود «خرّاج» نتيجة للبكتريا.. وهكذا نعدد الأسباب عائدين إلى الماضى. أهذا ما نريد أن نعرفه..؟ وفى استطاعتنا أن نُطبّق الفكرة نفسها على الكوارث التى يعانى منها البشر أثناء الحروب. وانْ كانت أسباب الحروب أكثر تعقيداً بكثير من اكتشاف أسباب وجع الأسنان. لكن لا يزال من الضرورى أن تكون هناك أسباب، ولابد من الناحية النظرية أن يكون من الممكن اكتشافها. فافرض أننا استطعنا أن نكشف عنها جميعاً، بل إفرض أننا إستطعنا أن نكتشف كل أسباب الشر، الفيزيقى والأخلاقى معاً، الذى وجد فى العالم. فهل نشعر فى هذه الحالة أن مشكلة الشر قد

حلت؟ كلا! لأننا عندما نسأل «لماذا» يوجد الشر، فأننا فى هذه الحالة لا نسأل عن أسباب، فما الذى نسأل عنه اذن؟ من الواضح أن ما يزعجنا هو الظلم البادى فيما يعانيه العالم من شرور وآلام. فاذا سلمنا جدلا بأن بعض الناس يستحقون أحياناً ما يعانون منه، فسوف تبقى حقيقة هامة هى أن قدراً هائلاً من البشر يعانى من آلام ـ دع عنك الحيوانات ـ دون أن يقترف ذنبا، وبالتالى لا يستحق هذه المعاناة، أنّ ما نريد معرفته هو كيف يمكن تفسير هذا الظلم. غير أن هذا السؤال يفترض، على نحو ما، أنه رغم المظاهر التى تدل على العكس، فان مسار العالم لابد فى النهاية أن يحقق العدل، وهكذا نجد أن مشكلة الشر فى العالم تقوم على افتراض أن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً. غير أن هذا هو بالضبط ما تنكره النظرة الحديثة إلى العالم التى تجسد فلسفة هيوم. ومن ثم فان مشكلة الشر من زاوية النظرة الشاملة الحديثة عن العالم، لا معنى لها على الاطلاق. فهى كمشكلة فلسفية عفى عليها الزمان. فمثل هذا التساؤل عن: لماذا يوجد الشر فى العالم؟ لا يمكن أن يسأله إلا العقل فى العصر الوسيط. ومن ثم فلا يوجد، فى الواقع، مثل هذا السؤال عند الرجل الحديث صاحب العقل الذى يأخذ بالمذهب الطبيعى، ومن هنا فان فلاسفة الوضعية ـ وهم الخلفاء المحدثون لديفيد هيوم ـ يعالجونها على أنها شبه مشكلة.

وهناك طريقة أخرى لصياغة المشكلة هى أن نقول أنّ مشكَلة الشر تفترض وجود غرضية للعالم. فما نسأل عنه فى الحقيقة هو الغرض من وجود الشر؟ ما الغرض من الألم والمعاناة؟ اذ يبدو أنها بلا غرض. فسؤالنا لماذا يوجد الشر، يفترض أن للعالم غرضاً، وما نريد أن نعرفه هو كيف يتناسب هذا الألم مع هذا الغرض ويعمل على تقدمه. وتقول النظرة الحديثة انّ هذا الألم لا غرض له لأنه لا شىء يحدث فى هذا العالم له غرض. أن العالم يسير وفقا للأسباب لا بناء على أغراض.

والفلاسفة الآخرون الذين صنّفناهم فى القائمة من أمثال «أوجست كونت» و«فاينجر»، والوضعيون المناطقة لا يدرسون هذه المشكلة إلا فى حيز ضئيل جدا لأنهم السلالة الروحية لديفيد هيوم، وأيّاما اختلفت نظرياتهم فيما بينهم أو عن هيوم، فإنهم جميعاً، من حيث الأساس، يعبّرون عن نفس النظرة إلى العالم التى عبّر عنها هيوم.

فعند أوجست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) أنه من الضرورى للمعرفة البشرية أن تمر بثلاثة أطوار أطلق عليها اسم: الطور اللاهوتى، والطور الميتافيزيقى، والطور الوضعى. ولقد كان الناس فى الطور اللاهوتى يفسرون الأحداث عن طريق الآلهة والأرواح. ثم فسروا هذه الأحداث فى الطور الميتافيزيقى: «بقوى مجردة، وتجريدات «شخصيّة». أنّ ماهية الفكرة الميتافيزيقية، فى رأى كونت، هى أنها فكرة شىء لا يمكن لنا ملاحظته. فاذا قلنا مثلا أن جسمين «يجذب» الواحد منهما الاخر ـ كما فعل نيوتن ـ فان المرء يستطيع أن يرى حركة الجسم وهى تتجه نحو الآخر، لكنه لا يستطيع أن يلاحظ قوة الجاذبية بينهما. ولقد اتفق «كونت» مع«هيوم» فى أن السبب بمعنى القوة أو الرابطة الضرورية، لا يمكن ملاحظته من حيث المبدأ، ولهذا فقد أطلق عليها اسم «الحركة الميتافيزيقية» أما الانتظام فى التتابع فهو الفكرة «الوضعية» لأنه يمكن ملاحظتها.

أما فى المرحلة الثالثة وهى الطور الوضعى فان جميع التفسيرات تقوم من زاوية امكان ملاحظة الأحداث، أما مالا يمكن ملاحظته فهو من حيث المبدأ ينبغى استبعاده بوصفه ميتافيزيقيا. إن المرحلة الوضعية هى مرحلة العلم وهى التى يمكن بلوغها باستبعاد الفكر اللاهوتى والميتافيزيقى فى آن معاً. وفى العصر الذهبى المقبل عندما يكتمل انتصار العلم، فلن يُنظر إلى شىء على أنه معرفة مالم يكن معرفة علمية، بل حتى التربية كلها ستكون علمية. ولا يعنى العلم شيئاً سوى استقرار القوانين الطبيعية، أعنى القول بانتظام سير الأحداث. فلو أننا عرفنا أنه كلما حدثت «س» حدثت «ص»، فقد عرفنا كل ما ينبغى معرفته، أما كل معرفة أخرى فسوف تكون اما: ميتافيزيقا أو خرافة. ولن تجد علماً ـ ومن ثم معرفة ـ يخبرنا لماذا يحدث شىء ما (بأى معنى آخر سوى تقديم أسبابه) لأنه لا توجد كلمة: لماذا.

ومن الواضح بما فيه الكفاية أن ذلك كله يحمل نفس صورة العالم التى كانت موجودة فى فلسفة هيوم، اذ من الواضح أنها مشتقة منها.

عندما أدان «كونت»، وفلاسفة الوضعية فى يومنا الراهن فكرة أى شىء لا يمكن ملاحظته، ووصفوها بأنها فكرة ميتافيزيقية، فانهم كانوا بذلك يكررون، النظرية

التجريبية عند هيوم بلغة أخرى، والتى تقول أن جميع الأفكار مستمدة من الانطباعات، وأنه لا يمكن أن تكون هناك فكرة بلا مقدمات من الانطباعات. لأن معنى أن نلاحظ شيئا فذلك هو بالضبط ماكان يعنيه هيوم بقوله «أن تكون لك عنه انطباعات» ففكرة اللون الأحمر، عند هيوم، مشتقة من انطباع حسى سابق على اللون الأحمر، أعنى من ملاحظة الأشياء الحمراء. ومن ثم فان العبارة التى تقول: «ليس ثمة فكرة عن ذلك الذى لا يكون لدينا عنه انطباع» ترادف نفس العبارة التى تقول «ليس ثمة فكرة عن ذلك الذى لا يمكن لنا ملاحظته، ومثل هذه الفكرة المزعومة هى فكرة ميتافيزيقية ولا معنى لها». وهذا يوضح علاقة هيوم بالمذهب الوضعى: سواء أكانت وضعية كونت أو وضعية الوضعية المنطقية فى يومنا الراهن.

لاشك أن «ڤاينجر» لم يكن شخصية هامة فى تاريخ الفلسفة، وانما هو شخصية عابرة انتقالية. لكنه يوضح تيارات العصر الحديث. ويعتمد إسهامه فى الفلسفة على نظريته فى الافكار المختلقة Fictions التى عرضها فى كتاب أطلق عليه اسم «فلسفة كأن» نشر عام ١٩١١. وفكرته الأساسية هى أن ما نلاحظه هو فقط الحقيقى، وأن كل شىء آخر مما يمكن لنا تصوره أو تخيله، هو مجرد أفكار مختلقة Fictions وقد تكون هذه الخيالات مفيدة، وقد تكون بغير نفع، فالانسان على ظهر القمر فكرة مختلقة لا غناء فيها. لكن «الطاقة» فكرة مختلقة مفيدة، لأنها تساعدنا فى ربط ملاحظاتنا معاً فى نسق منُظم حتى يستطيع العقل أن يتنبأ، ويسيطر على خبراته، ومن ثُم يرشد الكائن الحى خلال حياته بنجاح. فالافكار المختلقة مفيدة إذا ما نظر إليها العالم كأنها وقائع أو حقائق، وغير مفيدة اذا لم يكن الأمر كذلك. مثلا: لا القمر، ولا أى شىء آخر فى العالم يسلك كأن هناك انسانا على ظهره، ومادامت فكرة مثل هذه الفكرة لا تساعدنا فى التنبوء بالظواهر فهى لا نفع فيها، ولا فائدة ترُجى منها. غير أن الأمر على خلاف ذلك مع فكرة «الأثير» فى الفضاء (وهى الفكرة التى كانت لا تزال جزءاً من عالم الطبيعة فى عصر ڤاينجر) فالأثير لا وجود له طالما أنه لا يمكن لأحد أن يلاحظه. لكن الضوء والحرارة يسافران من الشمس إلى الأرض ويسلكان كأنهما موجات لمثل هذا الأثير. ومن ثُم فالأثير فكرة مختلقة مفيدة مادامت تمكننا من التنبوء بظواهر الضوء والحرارة.

وهما ظاهرتان نعرفهما معا عن طريق الحس المشترك. أما العلم فهو مليء بالأفكار المختلقة صحيح أن هناك وقائع مرئية كالبرق، ومسموعة كالرعد، لكن الكهرباء التى يقال أنها تفسر هذه الوقائع فهى فكرة مختلقة. ذلك لأن الكهرباءبعيدا عن مظاهرها المحسوسة فى الأصوات، والأضواء... الخ التى تسمى عادة «نتائج» لا يمكن أبداً أن نتصور ملاحظتها. والله مصطلح أو فكرة مختلقة يمكن أن تكون مفيدة لبعض الناس لو أنها مكنتهم من محربة معركة الحياة بشجاعة أكثر، وحرية الارادة والمسئولية الخلقية فكرتان مختلقتان (خياليتان) ولكنهما مفيدتان بل حتى ضرورتان لأنه بدونهما يغدو المجتمع مستحيلا. اذا لابد لنا من معاقبة المجرمين. وبصفة عامة لابد أن نعتبر الناس مسئولين عن أفعالهم، على الرغم من أن هذه الأفعال محددة سلفا تحديداً كاملا بأسبابها. ولهذا السبب فاننا نخترع فكرة مختلقة هى حرية الارادة. والذرات هى افكار مختلقة Fictions لأننا لا نستطيع أن نراها. ومع ذلك فهى مفيدة لأننا نستطيع بافتراضها أن نضع قوانين كيمائية تمكننا من أن نتنبأ بالسلوك المقبل للأجسام، بل حتى الرياضيات نجدها مليئة بالأفكار المختلقة المفيدة. فالنقاط التى لا حجم لها، والخطوط المستقيمة التى لا عرض لها ـ من الواضح أنها أفكار مختلقة. وعلماء الهندسة يعالجون الدائرة كما لو كانت شكلاً منتظماً مولفا من عدد لانهاية له من الاضلاع المستقيمة. ومن الواضح أن ذلك غير صحيح. غير أن ذلك يمكن علماء الهندسية من حل المشكلات المتعلقة بالدوائر.

ويسمى «فاينجر» نفسه «فيلسوفا وضعيا نقديا» ـ كتب يقول:

«واذن فمن وجهة نظر الوضعية النقدية، ليس هناك ما يسمى بالمطلق، أو الشيء فى ذاته، ولا الذات ، ولا الموضوع. فكل ما يبقى لدينا هو احساسات فهى الموجودة وهى المعطاة، ومنها تم بناء العالم الذاتى بأسره، بأقسامه المعقدة النفسية والطبيعية. أن الوضعية النقدية تقرر أن أى زعم آخر او دعوى أبعد من ذلك، فهى مجرد اختلاف ذاتى الا وجود له فى الحقيقة. لأن ما يوجد هو فحسب الظواهر المتواجدة (أو التى توجد معا) والمطردة ـ والفلسفة الوضعية النقدية تقف على هذا الاساس وحده. وأى

تفسير يجاوز ذلك.. فانه فى الحقيقة لن يفسر شيئا الا من خلال افكار مختلقة.. Fic-tions»[١].

ومن الواضح أن فلسفة «ڤاينجر» مشتقة من نظرية هيوم العظيمة التى تقول انه لا يمكن أن يكون لدينا من الافكار الا ما يقوم على أساس الانطباعات وانها تجسد فى صورتها المجردة وجهة النظر العلمية عن العالم كمعارضة لوجهة النظر الدينية. فماذا عسى أن يكون عالمه أن لم يكن خليطا لا معنى له من الاحساسات التى يتبع بعضها بعضا فى تكرار ممل لا نهاية ولا معنى له..؟ وليس العالم الحقيقى «الواقعى» أكثر مما يمكن للمرء أن يفترض أن يدركه كائن حى من المرتبة الدنيا، كالتمساح مثلا، فتكون له احساسات بالحرارة، والبرودة، واللون، والضوء، والصوت، والخشونة والنعومة، والروائح الزكية والكريهة والمذاق الحلو، يتبع الواحد منها الآخر إلى الأبد. ولاشك أن فى مثل هذه الاحساسات «اطرادا منتظما» أعنى تكرارا يتبع الواحد منها الآخر، فنشرفها نحن ونسميها «قوانين الطبيعة». لكن كيف يؤدى ذلك إلى جعل الاحساسات ذات معنى ومعقولة؟ أى ايحاء بأن فى هذه الاحساسات وهذا التتابع المطرد خطة أو غرضا أو أن العالم اذا ما تصورناه على هذا النحو فهو نظام أخلاقى، لابد أن يكون، بناء على مبادئ ڤاينجر، مجرد فكرة مختلقة.

والمدرسة الفلسفية الأكثر شيوعا فى يومنا الراهن هى الوضعية المنطقية التى كان لها فى كثير من المشكلات التقنية فى الفلسفة أعمال أصيلة ومفيدة وأسلوبها فى التعبير عن أفكارها، وحججها التى تدعم بها موقفها وفهمها للوضعية ذلك كله يختلف أشد الاختلاف عن وضعية أوجست كونت. وهم بالقطع كانوا يريدون لو تميّزت فلسفتهم عن فلسفته. ولو كان من الممكن ألا يعرضوا على أنهم مجرد تلاميذ له. ومع ذلك فروح الفلسفتين واحدة، فهما معا يتضمنان نفس النظرة العامة الشاملة عن العالم.

وشعارهم هو أن معنى أية عبارة يتحد مع طريقة التحقق من صدقها، وقد عرض هذا الشعار مع عدد من التحفظات، التقنية لكنه ظل واحداً من حيث الجوهر فهو يعنى

(١) «فلسفة كأن» ترجمها س. ك . أوجدن. لندن كيجان بول عام ١٩٢٤ الجزء الأول الفصل الثامن عشر (المؤلف).

أن العبارة التى لا يحتمل وجود طريقة للتحقق من صدقها هى عبارة لا معنى لها. غير أن التحقق إما أن يكون عن طريق الملاحظة المباشرة بالحواس، أو عن طريق الاستدلالات غير المباشرة من مثل هذه الملاحظة. وهكذا نجد أن سطح القمر المواجه للأرض يمكن ملاحظته بطريقة مباشرة والعبارات الكثيرة التى تقال عنه يمكن التحقق من صحتها بالعين المجردة أو التلسكوب. لكن لو أن أحد علماء الفلك أراد أن يقول عبارة عن الوجه الآخر للقمر التى لم تره عَين أبداً، فلا يمكن التحقق منها على نحو مباشر، لكن من الممكن أن تكون صحيحة من الاستنتاجات التى نقوم بها من الوجه الذى يمكن ملاحظته. ومن هنا فان عبارة كهذه «هناك جبال فوق سطح القمر» ليست بغير معنى ـ سواء أكانت صادقة أو كاذبة ـ مادام صدقها أو كذبها يعتمد على الملاحظات التى يمكن القيام بها، ولكن لو قلنا عبارة مثل «أن الطاقة هى شىء لا يمكن لنا أبداً إدراكه لكنها تتجلى فى الحرارة، والضوء، والظواهر الالكترونية، وفى الحركة.. الخ» فسوف تكون عبارة لا معنى لها لو كان المقصود بها الاشارة إلى كائن غامض سرى له وجود متميز عن الحرارة، والضوء، والظواهر الأخرى التى يمكن ملاحظتها والتى تتجلى فيها. لأننا لا يمكن أن نلاحظ شيئا آخر سوى الحرارة، والضوء.. الخ». كلا! ولا يمكن لنا أن نستنتج ـ لأسباب منطقية فنية ـ مشروعية وجودها منها، فالطاقة هى تجلياتها. وكل ما يستطيع أن يقوله العالم عن الطاقة وهو ما يشكل معنى الحرارة والحركة، هو أن هناك ترادفاً يمكن حسابه رياضياً بين حركة الجسم والحرارة التى تحل محلها عندما يتوقف الجسم نتيجة للاحتكاك. وقد يكون من المشروع تماما أن يستخدم العالم كلمة «الطاقة» لكن ذلك هو كل ما يكون له من معنى اذا ما تحدث عنها. وكل ما يستطيع العلم أن يفعله أو يستهدفه هو الاشارة الى الاطراد المنتظم للظواهر التى نلاحظها، بما فيها المترادفات التى أشرنا اليها. وكذلك ربما استخدم العالم تعبيراً مثل «القوة الجاذبة» فى الجاذبية، غير أن ذلك قد يكون طريقة سهلة فى التعبير عن ميل الأجسام الذى نلاحظه للحركة نحو بعضها البعض تبعا لصيغ رياضية معينة. لأن كل ما نستطيع مشاهدته هو الحركة فقط وليس القوة..

ينبغى ألا نفترض أن هذه النظرة إلى المفاهيم العلمية، هى بالضرورة، لا يمكن

قبولها بين العلماء. بل على العكس فكثير من العلماء وضعيون. ولا يقبلون فقط هذه الطريقة بل يؤكدونها بقوة. لكنها فى الحقيقة ليست مشكلة علمية على الاطلاق. وانما هى مشكلة فلسفية. وطالما كان فى قدرة العالم متابعة دراساته عن الذرات والالكترونات بطريقته الخاصة، فانه يستطيع بواسطتها وضع قوانين تمكنه من التنبؤ بالمستقبل، ولا يعنيه بعد ذلك ما إذا كانت هذه القوانين أفكار مختلقة أو حقائق صلبة.

وأحد الأفكار الكبرى التى يتفق فيها الوضعيون المناطقة مع أوجست كونت هى القول بأن جميع العبارات الميتافيزيقية لا معنى لها. ولقد كان خصومهم من الفلاسفة مغرمين بالقول بأن الوضعية نفسها تنطوى على ـ أو تستند إلى ـ ميتافيزيقا لا تشعر بها. وسواء أكان ذلك صحيحا أم لا، فان ذلك يعتمد على المعنى الذى يعطيه المرء لكلمة «الميتافيزيقا». فاذا عرفنا الفكرة الميتافيزيقية بأنها تلك الفكرة التى تشير إلى حقيقة واقعية «نهائية» مختبئة لا يمكن لنا ملاحظتها أبداً فمن المرجح أن يكون من الصواب أن نقول أن الوضعية لا تنطوى على ـ ولا تستند إلى ـ، أية ميتافيزيقا من هذا القبيل. لكن اذا كان لفظ الميتافيزيقا لا يعنى سوى النظرة العامة إلى طبيعة العالم، أعنى «النظرة الشاملة للعالم»، فان الوضعية عندئذ تنطوى على ميتافيزيقا، سواء أكان الوضعيون على وعى بها أو لا، وسواء أنكروها أو اعترفوا بها. ولابد أن تكون لهم ميتافيزيقا بهذا المعنى، لأن كل موجود بشرى مفكر له هذه النظرة ولديه هذه الميتافيزيقا. وليس من الصعب أن نميّز طبيعة نظرتهم إلى العالم. انها نفس نظرة «هيوم»، ونظرة «ڤاينجر»، فالعالم ليس سوى مجرى من الأحداث، ومن اللغو أن نتحدث عن أى غرض، أو نظام، أو خطة، أو معنى، لهذه الأحداث. انّ مهمة العلم والرياضيات ـ وهما وحدهما المعرفة ـ التنبوء من مجموعة واحدة من الأحداث لا معنى لها بالمجموعات التالية من الأحداث التى لا تحمل معنى أيضا.

وهكذا فان النظرة إلى العالم التى هى المعنى الداخلى للوضعية السائدة الآن هى ببساطة وجهة النظر الحديثة إلى العالم، والتى أصبحت بالغة الوضوح عن طريق وجهات النظر التى أعلنها الوضعيون فى مجال الأخلاق، ونظرية القيم. انظر إلى العبارة الأخلاقية الآتية «القتل عمل خطأ» تجد أن الوضعيين يتساءلون: كيف يمكن لك

أن تتحقق من ذلك عن طريق ـ أى نوع من المشاهدة يمكن تصوره؟ فإذا ما ارتكبت عملية القتل فسوف يكون هناك كمية من الوقائع حولها يمكن لأى إنسان كان حاضراً لحظة وقوعها أن يشاهدها، فربما شاهد القاتل يسحب مسدسه، ويصوبه ويضغط على الزناد، وربما سمع أيضا طلقات الرصاص، وشاهد الضحية يسقط على الأرض والدم يتدفق من صدره. لكن لا يمكن له أن يشاهد خطأ هذا الفعل. وهل يمكن لك أن ترى، أو تسمع، أو تشم رائحة الخطأ؟ من الواضح أن ذلك لا يمكن ملاحظته، ولا يمكن التحقق من صحته سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. ومن ثَم فإن العبارة التى تقول «أن القتل عمل خطأ» عبارة لا معنى لها.

فلماذا يقول الناس مثل هذه العبارات؟ لأنه على الرغم من أنها لا معنى لها أى أنها لا تقرر وقائع، وبالتالى لايمكن أن تكون صواباً أو خطأ، فإنها مع ذلك تعبر عن مشاعر الذين ينطقون بها. فلنقتبس ما يقوله الفيلسوف الإنجليزى المرموق أ. ج. آير حيث يقول:

«إذا قلتُ لأحد أن سرقتك لهذا المال خطأ، فأنا باستعمالى لكلمة «خطأ» هنا لا أضيف إلى مضمون الواقع شيئاً، كأنى لم أزد على قولى «أنت سرقت هذا المال». أن كل ما أفعله هو أننى اظهر بوضوح استهجانى الأخلاقى لهذا العمل. تماما كما لو أننى قلت «لقد سرقت هذا المال» ونطقتها بنغمة رعب أو دهشة بالغة، أو أضفت إلى العبارة علامات التعجب الخاصة. غير أن النغمة وعلامات التعجب لم تضف شيئا إلى المعنى الحرفى للعبارة. أنها مجرد تعبير فقط عن أن العبارة تصاحبها مشاعر معينة خاصة بالمتكلم..» (١).

والمهم هو أن العبارة الأخلاقية تعبّر عن حالة انفعالية خاصة لكنها لا تقرر شيئاً، ولا تنكر شيئاً عن عالم الواقع. والانفعالات موجودة بالطبع، وهى ليست صادقة ولا كاذبة، ولا يمكن لأية عبارة تعبر عنها أن تكون صادقة أو كاذبة. غير أنّ العبارات التى تصف الواقع هى باستمرار إما صادقة أو كاذبة. ومن ثَم فإن كلمة «خطأ» أشبه بقول المتألم

(١) ـ أ.ج. آير «اللغة، والصدق، والمنطق» من الطبعة الثانية عام ١٩٤٨ نيويورك عند الناشر دوفر. الفصل السادس. وقد كانت اقتباساتنا باذن من الناشر (المؤلف).

«أواه»!. وتعبر هذه الصيحة عن شعور بالألم، لكنك حينما تقول «آه» فأنت لا تقول شيئا صادقا أو كاذباً، ولا تقرر أى شيء عن الواقع. وفى الرطانة التى يستخدمها الوضعيون نجد أن العبارة لا تكون صادقة أو كاذبة الا اذا كان لها معنى فحسب، ومن هنا فإن كلمات «مثل آه» و«خطأ»، تعبّر عن مشاعر، ومواقف، وانفعالات، تكمن داخل المتحدث. ومن هنا فإن عبارة «القتل عمل خطأ» عبارة لا معنى لها أنها أصوات ليست أخلاقية على نحوما توحى به، وذلك لأنها تستخدم كلمات لا معنى لها بطريقة فنية، وليس ثمة ما يبرر أن الوضعيين يستحسنون القتل أو أنهم يحاولون التغاضى عنه أو التسامح فيه. وليس ثمة مبرر للشك فى أنهم هم أنفسهم يستحسنون أو يستهجنون معظم الأشياء نفسها كغيرهم من الناس، وأنهم هم أنفسهم لديهم مثل عليا أخلاقية أو على درجة عالية من السخط الأخلاقى على الأفعال اللاأخلاقية.

وليس ذلك هو الأمر الهام، بل ان ما يهم هو أن هذه النظرية فى الأخلاق هى نظرية ذاتية. وتنطوى الذاتية، كما رأينا، على القول بأن العالم ليس نظاماً أخلاقياً. ولقد كان لبرفسور «آير» تعريفه الخاص للذاتية يختلف عن التعريف الذى قدمته. وطبقا لتعريفه فإن وجهة نظره ليست ذاتية. والواقع أن المسألة هنا مسألة كلمات . اذ تذهب وجهة النظر الوضعية إلى أن العبارات الأخلاقية لا تقرر وقائع، بل تعبّر عن انفعالات، ومشاعر، ومواقف فحسب. ومن ثَم فالأخلاق تعتمد على المشاعر والانفعالات البشرية، وغيرها من الحالات السيكولوجية، وذلك يجعل النظرية ذاتية من وجهة النظر التى يأخذ بها هذا الكتاب. وأيا ما كانت العبارات التى نستخدمها، فمن الواضح أن النظرية تنطوى على القول بأن الأخلاق ليس لها أساس فى العالم الخارجى بعيداً عن الإنسان مادامت ليست سوى تعبير عن المشاعر البشرية. والقول بأن العالم ليس نظاماً أخلاقياً هو إحدى النقاط الثابتة فى صورة العالم الحديثة بصفة خاصة.

ولقد أسهم الوضعيون اسهامات هامة فى المجالات الفنية للمنطق، والتحليل المنطقى، وعلم الدلالة. وتلك هى الاسهامات الفنية التى شددوا عليها هم أنفسهم وأولوها عناية خاصة. ويكاد يكون من المشكوك فيه ما إذا كانوا سيعترفون بأن هذه النظريات الفنية تنطوى أو تعتمد على النظرة العامة للعالم التى نسبتها اليهم أو أى

نظرة عامة عن العالم، وكقاعدة عامة فهم لا يهتمون عادة بمثل هذه المسائل، فهم يسألون عن أى شيء ماعدا طبيعة العالم، اذ تراهم يتحدثون عن التحليل اللغوى، والقواعد المنطقية، وطبيعة الرياضيات، والاستخدامات المختلفة للرموز، والمعانى المختلفة لكلمة «معنى». ويناقشون كيف نعرف أن ٢+٢=٤. أو كيف نعرف أن كل الغربان سوداء. ويكرهون جميع وجهات النظر عن العالم بوصفها ذات نكهة ميتافيزيقية، ويتبرأون من هذا الجانب فى عقيدتهم. وربما كانوا غير واعين إلى أن فلسفتهم تعبّر عن وجهة نظر عن العالم. غير أن وجهة النظر الشاملة عن العالم لعصر ما يستحوذ على الناس ثم يستخدمهم من وراء ستار لأغراضه الخاصة. ويرقص صغار الفلاسفة على انغامه سواء علموا أو لم يعلموا.

ويبدو أن فلاسفة الحقبة الحديثة كانوا جميعا مختلفين أتم الاختلاف بعضهم عن بعض. والواقع أن الفلسفة كثيراً ما تلام لأنها لم تكن أكثر من حلبة صراع للآراء بغير نظام بل يسودها الهرج والمرج. فديكارت يدافع عن المذهب الثنائى الذى يذهب إلى أن المادة والروح نوعان من الأشياء مختلفان اختلافاً تاماً، بينما يدافع هوبز عن المذهب المادى. وفى الوقت الذى يحلل فيه هيوم مفهوم السببية، يقدم فيه كونت نظرية تاريخية عن الأطوار المختلفة للثقافة، وڤاينجر نظرية عن الأفكار المختلقة، ويقدم فيه فلاسفة الوضعية المنطقية نظرية عن معانى العبارات. ومع ذلك فهناك نظام وسط هذا الخليط من الأفكار لو أننا نظرنا تحت السطح، هناك تلك النظرة الواحدة إلى العالم التى يعبّر عنها هؤلاء الفلاسفة جميعاً، كل فيلسوف بطريقته الخاصة، وهى وجهة النظر العلمية أو الطبيعية إلى العالم.

غير أن صورة الفلسفة الحديثة التى رسمناها فى هذا الفصل هى صورة أحادية الجانب. لقد تعقبنا من ديكارت إلى يومنا الراهن التيارات التى سيطرت فحسب على العقل الحديث، كما عَبرت عن نفسها فى الفلسفة. غير أن التيار المسيطر لم يكن هو التيار الوحيد. فقد كانت هناك قوى قوية تعمل ضده، وهذه القوى عبّرت عن نفسها كذلك فى الفلسفة، كما عبرت عن نفسها فى الفن والأدب. فالقول بأنه لا يوجد غرض لأى شيء، وأن الحياةالبشرية شأنها شأن أى شيء آخر عقيمة مجدبة ولا معنى

لها، وأن العالم وكل ما فيه بما فى ذلك الموجودات البشرية، تحكمه قوى مادية عمياء، وأنه ليس ثمة خير ولا جمال، فى الكون، ولا أى نوع آخر من القيم الا تلك القيم التى اخترعها الإنسان نفسه. وأن البشر يسيرون فى طرق يائسة محددة سلفاً، وأنه ليس لنا خيار وبلا سيطرة على مصائرنا ـ ذلك كله اعتبر مجموعة كئيبة مقبضة من النظريات، ثارت ضدها احتجاجات وردود أفعال، ظهرت بين الفلاسفة كما ظهرت بين الشعراء، والفنانين، والموسيقيين، والعلماء. فقد ثارت الروح البشرية على مثل هذه النتائج وتمردت عليها. وسوف يتخذ هذا التمرد شكل النظرة الدينية إلى العالم، وهى لا يمكن، فى الواقع، أن تكون احياء لصورة العالم فى العصر الوسيط، فتلك الصورة لا يمكن أن تعود مرة أخرى. بل إن تلك الروح الدينية قد عَبرت عن نفسها فى أشكال تتناسب مع العصر الذى ظهرت فيه. وسوف يكون فى استطاعة المتدينين من البشر أن يقولوا أن هذه الثورات كانت لصالح النظرة الدينية إلى العالم وهى تعود إلى أن الدين، فى هذه الصورة أو تلك، هو حقيقة الهية، وهى من ثم لا يمكن كبتها عن طريق العلم أو غيره. وسوف ينسبون إلى تلك الحقيقة الدينية قوة داخلية قادرة على الانتصار على جميع الأعداء. ومن المحتمل أن يعزو الشكاك، من ناحية أخرى، الاحتجاجات وردود الأفعال ضد النظرة العلمية إلى العالم إلى التفكير بالتمنى. فقد رفض البشر أن يقبلوا الحقيقة التى لا يرغبون فيها، وفضلوا الإيمان بأحلام وأوهام مريحة. ولم نصل بعد إلى المرحلة التى نستطيع فيها أن نحكم أى من هاتين النظرتين هى النظرة الصحيحة. فلسنا معنيين الآن الا بتسجيل ما قد حدث. وكيف ظهرت التوترات فى العقل الحديث، وسوف نواصل هذه القصة فى الفصل القادم، على أن نقدم هناك النصف الناقص من الصورة.



الفصل التاسع

احتجاجات وردود أفعال



ترى النظرة الدينية إلى العالم أن هناك غرضاً في تخطيط الأشياء، لابد أن تتلاءم معه الحياة الإنسانية بطريقة ما، حتى يكون للحياة الانسانية ذاتها معنى بوصفها جزءاً من الخطة الكونية العامة. فالعالم تحكمه في النهاية (مهما كان معنى هذه العبارة) ـ لا قوى فزيقية عمياء، بل قوى روحية تتصورها معظم الديانات تحت اسم: الله. وفضلا عن ذلك فإن العالم عبارة عن نظام أخلاقي ينتشر فيه الخير والعدالة رغم جميع المظاهر التي تدل على العكس. تلك هي العناصر الأساسية الثلاثة للنظرة الدينية على نحوما عرضناها في الصفحات السابقة [1] تماما كما وجدنا النظرة المضادة ـ وهي النظرة التي تعارض ذلك كله ـ تشكل التيارات السائدة في الفن، والأدب، والفلسفة في الحقبة الحديثة، فكذلك سوف نجد النظرة الدينية تتجسد في سلسلة من الفلسفات، وأشكال الفن، والتعبيرات الأدبية. وسوف أحصر نفسي في هذا الفصل في التجسيدات الفلسفية، فيما عدا أنني سوف أذكر التعبير عنها في الشعر الرومانسي.

ولسهولة الإشارة والرجوع إلى المصدر سوف أعيد هنا القائمة التي كانت على اليسار من الفلسفات الحديثة التي ذكرناها فيما سبق. (الفصل السابع) على النحو التالي: ـ

فلسفات تعبر عن احتجاجات وردود أفعال

لصالح النظرةالدينية عن العالم

ـ ديكارت.

ـ باركلي.

ـ كانط.

ـ هيجل، والمثاليون بعد كانط.

ـ الرومانسية.

(١) على نحوما عرضها المؤلف في الفصل السابع عندما قارن بين النظرتين الدينية والعلمية إلى العالم. أما العناصر الأساسية الثلاثة فهي (١) العالم تحكمه قوى روحية (٢) للعالم غرض (٣) العالم يمثل نظاما أخلاقياً. (المترجم).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ـ المثالية المطلقة فى انجلترا وأمريكا

(مثلا: برادلي، بوزازكيت، رويس).

ولقد سبق أن ناقشنا العناصر الدينية في فلسفة ديكارت، ومن ثم أنتقل إلى باركلى الذى عاش فى القرن الثامن عشر (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) والذى كانت فلسفته أول احتجاج محدد ضد المذهب الطبيعي المنتشر فى العالم الحديث.

ولما كان باركلى قد عاش قبل هيوم، فإن صورة المذهب الطبيعى الذى عارضه كانت الصورة التى ظهرت عند هوبز. وكان الهدف من كتاباته، والباعث عليها كما أعلن بوضوح تام هو مواجهة تيار «الشك، والالحاد، واللادين». ولما كان هوبز قد دافع عن المادية، فقد راح باركلى يدافع عن «اللامادية»، أو كما يقال الآن فى العادة، راح يدافع عن «المثالية». وهذه التسمية الأخيرة لم تكن محظوظة أبداً، بسبب أن من الممكن أن تُفهم على أنها تعنى الدفاع عن المثل العليا الأخلاقية، غير أن ذلك ليس هو ماتعنيه هذه الكلمة فى لغة الفلاسفة. وانما هى نظرية تشير إلى طبيعة الكون دون أن تشير، بما هى كذلك، إلى الأخلاق على الاطلاق. رغم أنها تنطوى فى النهاية، عادة، على وجهة نظر ما تذهب إلى أن العالم نظام أخلاقى. ولو كانت المادية تعنى وجهة النظر التى تقول أن كل شىء فى العالم مادة، أو نتاج للمادة، فإن المثالية تعنى وجهة النظر التى تقول أن كل شىء فى العالم نتاج للروح أو العقل. واذا كانت المادية تذهب إلى أن المادة هى التى أنتجت العقل أو الجوانب الروحية، فإن المثالية تذهب إلى أن العقل (أو الروح) هو الذى أنتج المادة. وليست فلسفة باركلى سوى صورة واحدة من المثالية. وهناك صورة أخرى متعددة منها تختلف عن مثاليته فى جوانب هامة. والخيط المشترك بين هذه المثاليات جميعا هو أن العقل أو الروح، بمعنى أو بآخر، هو المصدر النهائى المطلق والمسيطر على الأشياء.

ولو أننا أردنا أن نضع وجهة نظر باركلى عن طبيعة الكون فى عبارة واحدة فهى: يتألف الكون من عقول وأفكار لهذه العقول ولا شىء غير ذلك. وربما تساءلنا: ما الذى يصبح مادة إذن؟ وما هى تلك الأشياء التى نطلق عيها اسم: الموضوعات المادية؟

يقول باركلى أن التحليل الدقيق يظهرنا على أن الموضوع المادى ليس شيئاً آخر

سوى فكرة فى عقل ما. وينبغى أن نلاحظ بعناية أنه لم يرتكب الحماقة التى تنسب اليه أحيانا وهى انكار وجود الأشياء المادية. لكنه أصرّ على أن الشمس، والقمر، والنجوم، والأشجار، والأنهار، بناء على نظريته موجودة، على نحوما ندركها، تماما كما توجد فى أية نظرية أخرى. كما أنه يصر على أنه لا شيء يتغير، بناء على نظريته، مما يؤمن به الحس المشترك، فالطبيعة، وقوانين الطبيعة تظل موجودة على نحو ما يفترضها أى إنسان باستمرار. فما أخذ على عاتقه أن يبرهن عليه هو أن هذا التخطيط الهائل للاشياء كله الذى يمكن أن نسميه بالعالم المادى، والذى فى استطاعتنا، بغير شك، أن ندركه بحواسنا، هو «فكرة» ، وهى بما هى كذلك لا يمكن أن توجد الا فى «ذهن ما». وفى النهاية فإن العقل الذى توجد فيه جميع الأشياء كأفكار هو عقل الله. فالشجرة أو الجبل عبارة عن فكرة فى ذلك العقل. غير أن الله قادر أن يطبع أفكاره فى عقول أخرى غير عقله: عقول البشر أو حتى عقول الحيوانات. وعندما يفعل ذلك، فاننا عندئذ ندرك هذه الافكار، فندرك مثلا الجبل أو الشجرة.

قد تبدو هذه النظرية، للوهلة الأولى، خيالية أو خُلفا محالا، كما تبدو معارضة للحس المشترك. لكن علينا أن نتذكر عبارة «وايتهد» القائلة بأن أى فكرة عظيمة، وكل فكرة جديدة عُرضة أن ترتدى، فى مظهرها الأول، مسحة معينة من الحمق، وعندما نقول أن التصوير غريب أو شاذ أو حتى خيالى، فإن ذلك قد لا يعنى سوى أنه ينحرف بعيدا من الأفكار التى تقبل عادة. وكثيراً ما تكون الأفكار التى تقبل، عادة، أفكاراً خاطئة. لقد بدا افتراض كوبرنيكس للناس الذين تشكلت عقولهم على غرار فكر العصر الوسيط ـ فرضاً عبثياً سخيفاً. فقد تكون آراء الحس المشترك آراء مبتسرة عميقة الجذور. ويبدو أن الفزياء المعاصرة تلقننا الدرس نفسه. وكما قال برتراند رسل أنّ الحقيقة عن الكون أيا ما كانت لابد أن تكون غريبة وشاذة. وهكذا نجد أن الواقعة المحض التى تقول أنّ رأى باركلى يصطدم، فيما يبدو، مع ما نؤمن به إيمانا طبيعيا وينبغى ألا نعارضه. بل علينا أن نفحص ونزن المبررات والحجج التى نقدمها له. أن طلاب الجامعة عندما يتعرفون على فلسفة باركلى لأول مرة يميلون إلى احترامها، لكنهم لا يصلون أبدا إلى حد قبولها على أنها صادقة. وإن كانوا يتعلمون أن باركلى ليس بالرجل المعتوه غريب الأطوار، بل أنه يملك عقلا نافذ البصيرة حتى أنه يقدم

حججا لرأيه دقيقة ويصعب تفنيدها. وربما لا يوجد من الفلاسفة فى يومنا الراهن من يؤمن بأفكار باركلى. غير أن الفلاسفة المرموقين يعترفون أن باركلى كان مفكراً عظيماً.

لم يقم باركلى فلسفته على أساس الافتراضات الدينية، فهولا يبدأ، مثلا، «بافتراض» وجود الله، ولو كان قد فعل شيئاً من هذا القبيل، لاتسم برهانه بالدور. لقد كان لابد له أن يبدأ بافتراض وجهة النظر الدينية عن العالم التى هى الموضوع الذى تستهدف الفلسفة البرهنة عليه. فهو لم يفترض فى البداية شيئا سوى وقائع بسيطة مثل أن الناس تدرك الجبال والأشجار وغيرها من الأشياء المادية. ولقد ظن أنه يستطيع أن يبرهن على قضيته بتحليل دقيق لأفعالنا المعتادة فى الخبرة الحسية، واستخدم عددا ضخما من البراهين التي يستحيل أن نذكرها هنا. وربما كان فى استطاعتنا أن نذكر حجته الرئيسية على النحو التالى:

ـ الشيء المادى ليس شيئا آخر سوى مجموعة من الكيفيات.

ـ هذه الكيفيات هى كلها احساسات (أو أفكار).

ـ ومن ثم فالشيء المادى ليس شيئا آخر سوى مجموعة من الإحساسات (أو الأفكار).

ـ لا يمكن للإحساسات أو الأفكار أن توجد الا فى عقول واعية.

ـ ومن ثم فالأشياء المادية لا يمكن أن توجد الا كمجموعة من الإحساسات أو الأفكار فى عقول واعية.

غير أن باركلى لم يعبر عن برهانه على شكل هيكل مختصر، بل طور ونقّح وعرض كل نقطة فى شيء من التفصيل. ولقد أوجزته ورددته إلى أقل صورة حتى يكون أمامنا سلسلة من الخطوات المنطقية نستطيع فحصها بسهولة أكثر. وسوف نلاحظ أن مقدماتها عندما توضع فى هذه الصورة لا تتضمن أى شيء عن الله أو عن الدين، فهى لا ترتكز على أى افتراض دينى بل على عبارات عن أشياء مثل: كيفيات واحساسات وما إلى ذلك.

والقضية الأولى التى يقررها هى أن الشيء المادى ليس شيئا آخر سوى مجموعة

معقدة من الكيفيات وقد تبدو هذه العبارة، لأول وهلة، عبارة غريبة فربما قلت: أن قطعة السكر مؤلفة من ذرات لا من كيفيات. لكن سواء أخذت قطعة السكر كلها أو ذرة منها فإن عليك في الحالتين ـ لو كان باركلي على صواب ـ أن نقول أنها ليست سوى حزمة من الكيفيات التي تبدو دائما ملتصقة بعضها ببعض مُشكّلة شيئاً واحداً. فقطعة السكر مكعبة، بيضاء، صلبة، حلوة.. الخ. وهذه كلها كيفيات واضحة على نحو ما يعرفها الحس المشترك. فلاشك أن عالم الكيمياء يستطيع أن يخبرنا بالشيء الكثير عن هذا الموضوع. لكن أياما يقوله فسوف يعتمد فقط على اخبارنا أن هناك كيفيات أخرى أو خواص لم نكن نعرفها من قبل. وأيا ما كان ما يمكن أن نعرفه عنها، فلابد أن يكون شيئا يمكن لهذه الحاسة أو تلك أن تلاحظه، أو بمساعدة الميكرسكوب أو أى جهاز آخر لو كان ذلك ضروريا. فاذا كان مما يمكن ملاحظته بالعين فلابد أن يكون هو اللون أو الشكل، واذا كان مما يمكن ملاحظته باللمس فهو الصلابة أو النعومة أو الحرارة، أو البرودة، أن يكون خشناً أو أملس.. الخ. واذا كان يمكن ملاحظته بواسطة الأذن، فلابد أن يكون صوتاً. فإذا كان يلاحظ بالأنف فهو من الروائح، وباللسان فهو المذاق أو الطعوم. وجميع هذه الأشياء هى كيفيات مما يمكن للحواس أن تدركه، ومن ثم فالشيء على هذا النحو هو مركب من الكيفيات. ولو أنك قلت أنه لابد أن يكون هناك شيء آخر ليس كيفاً فعليك أن تتخيل ماذا يمكن أن يكون. وسوف تجد أنه مهما قلت عنه، ومهما تخيلته فلابد أن يكون كيفاً جديداً.

إذا كانت هذه القضية الأولى واضحة، فاننا نستطيع أن نواصل السير وننتقل إلى القضية الثانية. يقول باركلي الكيفيات كلها إحساسات. فماذا يمكن أن يكون الطعم سوى إحساس باللسان؟ وماذا يمكن أن يكون الشم سوى إحساس يشعر به الأنف؟ وماذا تكون الخشونة والنعومة سوى احساسات تشعر بها أصابعنا أو أى جزء آخر فى جسمنا عندما نضغط على شيء ما؟ واللون إحساس بالرؤية، والصوت إحساس سمعي. وهناك بعض الكيفيات التى ندركها بأكثر من حاسة، فالشكل، مثلا، يمكن أن ندركه باللمس والبصر. غير أن ذلك لا أهمية له بالنسبة للحجة، فكل ما تبيّنه هو أن الشكل هو إحساس بصرى ولمسى فى آن معا.

ولو سلمنا بذلك فإن القضية الثالثة فى البرهان تظهر فى الحال: فأى قطعة من المادة هى مركب من الكيفيات، والكيفيات مجموعة من الإحساسات. ومن ثم فقطعة المادة هى مجموعة من الإحساسات.

لابد لنا أن نلاحظ أن باركلى يستخدم كلمة «فكرة» كمرادف لكلمة «إحساس» فهو يستخدم الكلمتين بلا اكتراث. ومن هنا نراه يقول أن الشيء المادى هو مركب من الأفكار. وهذا الاستخدام لكلمة «فكرة» الذى أخذه من جون لوك، قد عفى عليه الزمان الآن تماما، ويبدو بالنسبة لنا غريبا تماما. لكنه كان استخداما لغويا مألوفا عند باركلى، ولا أهمية له بالنسبة لبرهانه. ولقد ذهب بعض النقاد إلى أن مغالطة البرهان كله الخاص بالمثالية، انما تكمن فى استخدامه لكلمة «فكرة» التى هى مصادرة على المطلوب. غير أن هذا النقد خطأ طالما أن برهان باركلى لا يتأثر سواء استخدمنا كلمة «فكرة» أوتخلينا عنها تماما واستخدمنا كلمة «إحساس» فحسب وهو نفسه كثيراً ما يستخدم الكلمة الأخيرة، ومن الواضح أنه لو أن الشيء المادى كان حزمة من الكيفيات، وكانت جميع الكيفيات إحساسات، فإن الشئ المادى عندئذ سيكون حزمة من الإحساسات، ولا أهمية اذا ما أطلقنا على الإحساس كلمة «فكرة» أولا.

ولو أننا حذفنا كلمة «فكرة» من بقية براهين باركلى، التى مازال علينا دراستها فليس ثمة أهمية لذلك على الاطلاق. وبقية البراهين سهلة يسيرة: فكيف يمكن للإحساس أن يوجد الا فى الوعى الذى يشعر به أو يعيه؟. كيف يمكن أن يكون هناك صداع لا يعانى منه انسان ما أو ألم لا يشعر به شخص ما؟ فاذا افترضنا أن الشخص فقد وعيه وسط الصداع الذى يعانى منه، اننا بغير شك سوف نفترض أن الخُرّاج الذى أحدث الألم لا يزال موجودا، الا أن الألم نفسه توقف عن الوجود. وذلك يصدق على جميع الاحساسات الأخرى، فوجود الإحساس يعتمد على الشعور به ـ ومن ثم فاذا لم يكن هناك شعور ـ ولايمكن أن يكون هناك شعور مالم يكن هناك وعى يشعر به ـ فلايمكن أن يكون هناك إحساس. وينتج عن ذلك إذا ما كان هناك قطعة من المادة تعتمد على الاحساسات فلا يمكن أن توجد الا فى الوعى الذى يعيها. وإلى هذا الحد ينتهى برهان باركلى، فقد برهن، فى رأيه، على أن المادة تتألف من أفكار فى الذهن.

من الواضح أن النقطة الحاسمة فى البرهان كله تكمن فى التوحيد بين الكيفيات والاحساسات. فهل اللون حقا احساس بنفس المعنى الذى يكون فيه الصداع أو الوخز إحساساً؟. صحيح أنه حتى علماء النفس يتحدثون عن الألوان على أنها

«إحساسات مرئية». لكن ألا يمكن أن يكون هناك شيء من الخلط اللغوى فى هذا الحديث؟ لقد اعتقد كثير من الفلاسفة أن هناك مثل هذا الخلط.

غير أن باركلى كان لديه براهين أخرى إلى جانب الاستخدام المحض لكلمة «إحساس» اذا أردنا دعم موقفه القائل بأن الكيف هو عبارة عن إحساس. وأكثر البراهين أهمية، وهو بالقطع ليس برهانا لغويا،مستمد من واقعة أن الكيفيات التى تدركها فى شيء ما تختلف باختلاف الأشخاص أو هى حتى تختلف بالنسبة للشخص الواحد فى أوقات مختلفة. فالموضوع الواحد، على سبيل المثال، يظهر أمام الشخص العادى أحمر اللون، لكنه سيظهر أخضر، أو أى درجة أخرى من درجات اللون الأحمر، أمام الشخص المصاب بعمى الألوان. لكنه لا يمكن أن يكون لونين معا فى وقت واحد، والنتيجة الطبيعية هى أن الشيء الواحد يتسبب فى إحساسات مختلفة لشخصين مختلفين يلاحظانه ـ وليس ثمة جواب على القول بأن اللون الذى يراه المصاب بعمى الألوان هو إحساس، أما ذلك الذى يراه الشخص الطبيعى فهو الكيف الحقيقى الموجود فى الشيء. لأن ما يظهرنا عليه البرهان حقا هو أن أى لون بما هو كذلك يعتمد على بنية عضو الاحساس على نحوما يعتمد على الشيء المرئى. وينطبق ذلك على الشخص صاحب الرؤية الطبيعة بقدر ما ينطبق على الشخص صاحب عمى الألوان سواء بسواء. وذلك أيضا هو السبب فى أن العلماء يؤمنون، عادة ، أن الذرات ليس لها لون. فاللون ينتج من تفاعل الشيء مع عضو الاحساس، ومن ثم فبدون عضو الحس لن يكون هناك لون. لكن لو صحّ ذلك فسوف يكون اللون عبارة عن إحساس بداخلنا، وليس خاصية للشيء. وسوف يصدق الشيء نفسه على الصوت. ففى العالم المحيط بنا، تبعا لما يقوله على الفيزياء، توجد ذبذبات لا أصوات. فالصوت إحساس لا يمكن أن يوجد ما لم تكن هناك أذن تسمع.

صحيح أن هناك تناقضاً بين وجهة نظر باركلى، ووجهة النظر التى يأخذ بها العلم. فسوف يقول العلماء أنه على الرغم من أن الألون، والأصوات، والروائح، والطعوم هى إحساسات لا يمكن لها أن توجد بدون أعضاء الحس، ومع ذلك فهناك خارجنا ذرات، وحركات.. الخ، أما باركلى، من ناحية أخرى، فيقول أن الشكل، والوضع والحركة هى

أيضا احساسات لا يمكن لها أن توجد بدوننا. والسبب الذى يقدمه هو أن هذه الكيفيات تختلف باختلاف الاشخاص الملاحظين، مثلها مثل الألوان والطعوم تماما. فالقرص، مثلا، يبدو مستديراً من وجهة نظر، بيضاويا من وجهة نظر أخرى. وإذا كانت ذبذبة الألوان المرئية تبرهن على أنّ الألوان عبارة عن احساسات، فان ذبذبة الأشكال المرئية لابد أن تبرهن أنها كذلك احساسات. ويؤدى ذلك إلى مجموعة هائلة ومعقدة من البراهين والبراهين المضادة يستحيل أن نتتبعها هنا وكل ما آمل أن أقوم به هو أن أجعل برهان باركلى واضحا ولقد فعلتُ ذلك بالفعل. فالمادة مركبة من الكيفيات. والكيفيات هى كلها احساسات. والاحساسات لا يمكن أن توجد إلا فى الذهن، فهى لا توجد بدونه. ولابد أن ينتج من ذلك أن الأشياء المادية سوف تكف عن الوجود عندما نتوقف عن ادراكها، مالم نُسلّم بأن هناك عقلا مايدركها بصفة مستمرة. ومن ثم فلابد لنا أن نسلّم بذلك. والعقل الذى يحافظ على الوجود المستمر للأشياء جميعاً لا يمكن أن يكون سوى عقل الله.

لقد استغرق نقد استدلال باركلى عدة مجلدات، فقد اعتقد معظم الفلاسفة أنه مليء بالمغالطات. لكن لا يمكن أن يقال أن هناك اتفاقاً حول نوع هذه المغالطات. فهى تنطبق على جميع أنواع الألغاز المنطقية. وما يهمنا ملاحظته هو أن فلسفة باركلى كلها هى تعبير عن وجهة النظر الدينية عن العالم، التى وضعها، عن وعى، كهجمة مضادة على وجهة نظر المذهب الطبيعى،التى اشتقت من الثورة العلمية، والتى انتشرت فى عصر باركلى. اذا لو كان العقل وليس المادة هو الواقع الأساسى الحقيقى للاشياء، فسوف يكون من الصواب، إذن، أن نقول أنّ العالم هو فى النهاية تحكمه وتسيّره قوى روحية وليس قوى فيزيائية عمياء، وهذه القوى الروحية هى البند الأول فى وجهة النظر الدينية.

أما البندان الثانى والثالث فى هذه النظرة فهما أن للعالم غرضاً وأنه نظام أخلاقى، وهما ينتجان على نحو طبيعى من البند الأول على الرغم من أنه لا يمكن أن يقال أنّ براهين باركلى «تبرهن» عليهما. وعلينا أن نتذكر الملحوظة المنسوبة إلى سقراط: «لو كان العقل هو المنظِّم للأشياء لنظمها على أفضل وجه». والغرض خاصية للعقل،

وليس للمادة الميتة، ومن ثم فإذا كان العقل هو الذى يحكم العالم، لكان معنى ذلك أن الغرضية هى التى تحكمه، فى حين أنه لو كانت تحكمه المادة، أو القوى المادية وحدها، لكان بلا غرض. وذلك لايبرهن، من الناحية المنطقية، على أنه يسير طبقا لأغراض سيئة. فالعقل ليس بالضرورة عقلا خيرا. لكن لو أننا اعتنقنا ذات مرة وجهة النظر التى تقول أن العالم تحكمه أغراض عقل مسيطر، فليس من المحتمل أن نعتقد أن غرضية العالم هى غرضية شريرة.

غير أن فلسفة باركلى أيا ما كانت قيمتها الذاتية، لم تستطع أن توقف مد المذهب الطبيعى. فقد انحرفت بعيداً جداً عن المعتقدات الشائعة والاحكام المبتسرة التى كان قبولا عاما. ومن هنا فقد بذلت محاولات جديدة من جانب فلاسفة آخرين للاحتجاج. وكرد فعل لوجهة النظر العلمية عن الأشياء.

والفيلسوف التالى الذى علينا أن نعرض له هو الفيلسوف الألمانى العظيم امانويل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) الذى عاش تقريبا بعد باركلى بنصف قرن. فقد انقضت سبعون عاما منذ كتاب باركلى «مبادئ المعرفة البشرية» وصدور كتاب كانط العظيم «نقد العقل الخالص». وفى منتصف المسافة كتب هيوم. وكما أن كتاب باركلى كان يستهدف «هوبز»، فان كتاب كانط كان يستهدف هيوم أساساً. وعلى الرغم من أن فلسفة كانط كانت هائلة وشاملة فى مجالها، وبالغة التعقيد فى نسيج دوافعها، وفى أفكارها الفلسفية، فإن المرءلا يستطيع أن يعاملها على أنها مجرد رد فعل ضد هيوم.

ويختلف كانط عن باركى من حيث تأثيره فى الفلسفة فقد كان باركلى مفكرا منفرداً وحيداً لم يؤسس مدرسة. ولم يكن له ـ من الناحية العملية ـ تأثير يذكر خارج الدائرة الضيقة للفلاسفة المحترفين. وحتى داخل هذه الدائرة لم يكن له تلاميذ مهمين فى عصره، وهو لم ينعطف بالفكر العام للعالم الحديث قيد شعرة. أما مذهبه فلم يلق، بالقطع، استجابة من جماهير الناس العريضة. أما كانط فقد تسبب فى جيشان تاريخ الفكر البشرى. لقد هزّ العالم فكان معظم الفلاسفة المحترفين فى أوربا الغربية، وانجلترا، أمريكا لمائة سنة بعد وفاته من تلاميذه الفعليين. بل إن روحه سيطرت على ثقافة العالم

الغربى بأسره في تلك الفترة. ثم تحول تأثيره عن اتجاهه فى النهاية بواسطة ضرب من الثورة العقلية المضادة التى مازالت حية فى أذهان الناس. وحتى شعراء القرن التاسع عشر من أمثال «ورد زورث» (١٧٧٠ ـ ١٨٥٠) وكوليردج (١٧٧٢ ـ ١٨٣٤). وشللى(١٧٩٢ـ ١٨٢٢). وكيتس (١٧٨٥ ـ ١٨٢١) وتنيسون (١٨٠٩ ـ ١٨٩٢)، وبراونج (١٨١٢ ـ١٨٨٩) ـ كانوا جميعاً ـ بمعنى ما ـ من تلاميذه. أما هو نفسه الذى كان أشد الناس بعداً عن الرومانسية، بل كان استاذا جامعيا جافا، علمانيا متحذلقا إلى حد ما، مؤلفا للعديد من الكتب التى صيغت فى مجموعة من المصطلحات الفنية المرعبة، الشهيرة بصعوبتها وغموضها حتى بين المتخصصين من الباحثين. لكنه رغم ذلك غمر العالم بطوفان من الافكار ، والمواقف، والانفعالات التى يطلق عليها على سبيل الجمع اسم «الرومانسية» رغم أن مؤرخى الفكر لا يعتبرون كانط مؤسس الرومانسية. وربما لاتجد فرداً واحداً يستحق هذا اللقب. ولو أن كانط عاش فى منتصف القرن التاسع عشر لكان من المرجح أنه هو نفسه سوف يجحد معظم تلاميذه العقليين. والواقع أنه أنكر بالفعل بعض البناءات التى أقامها تلاميذه المحترفون على أساس فكره. لكنى سوف أحاول أن أبيّن فى نهاية هذا الفصل أن الوصف الذى وصفتُ به كانط على أنه أول من ابتكر الروح الرومانسى، وصف صحيح.

وربما كان هيوم وكانط فيلسوفين عظيمين بل العقلين الكبيرين فى الحقبة الحديثة. أما هيوم فلأنه قدّم التعبير الكامل عن المذهب الطبيعى، وأصبح الجد العقلى للطبيعيين والوضعيين منذ عصره. ولقد كان كانط قائداً لثورة عامة وعظيمة ضد المذهب الطبيعى التى وقعت خلال الحقبة الحديثة، وبدت لفترة طويلة أنها نجحت. لقد احتج باركلى ضد هذا المذهب، غير أن احتجاجه كان بغير تأثير، فيما يبدو. فلم يكن العصر، فى أيامه، قد نضج للقيام بثورة كبيرة. ولم تكن قد انتظمت بعد فى نظرة متسقة عن العالم، باختصار لم يكن المذهب الطبيعى قد وصل بعد إلى الذروة، ولقد فعل ذلك فى فلسفة هيوم. ولم يكن من الممكن قيام هجوم مضاد كبير الا بعد هيوم.

ولقد آن الأوان للتحول إلى المضمون الفعلى لفلسفة كانط، تاركين آثارها لنناقشها

فيما بعد . ومن المستحيل، لسوء الطالع، أن نقدم هنا موجزا بسيطا لفلسفته ككل، فذلك سيكون بناء عقليا هائلا يتألف من عدد كبير من الأفكار المختلفة، وتحمل عددا كبيرا من الأوجه المختلفة. وسوف ألتقط خيطاً واحداً فحسب من فكره، وهو خيط يتناسب مباشرة مع القصة التي نرويها.

ربما كان كانط أول مفكر يدرك الجوانب العميقة للتناحر والعداء بين المذهب الطبيعي ونظرته إلى العالم، وبين النظرة الدينية، وكيف أن الأولى تضرب بجذورها في العلم. ولقد رأى مفكرون آخرون، مثل باركلي، جوانب أكثر سطحية لهذا الصراع. فقد رأى باركلي أن المادية الفجة عند هوبز معادية للدين، رغم حديث هوبز الكاذب عن مفهوم الله. فلابد لكل رجل دين أن يعرف مذهب الشك في القرن الثامن عشر وكيف أنه كان معادياً للدين. غير أن كانط كان أول مفكر تتضح أمام ذهنه التوترات العميقة الكامنة تحت السطح في العقل الحديث، وهو لم يشغل نفسه بالأعراض السطحية للأعراض الحديثة، وبما كان الناس يظنونه معجزات، وبعمر الأرض، وبالالهامات اللغوية للكتاب المقدس. لكنه ذهب الى مصدر المرض ذاته، فرأى أن علم نيوتن قد أنتج نظرة عامة عن العالم لا يكون فيها الدين ممكنا ولا الأخلاق، رغم أنهما، كما اعتقد، قد يظلان كعادات. ولقد أدرك كانط أنه لا يوجد سكان لاله حي في العالم الذى يقول به المذهب الطبيعي الذى تحكمه الجاذبية وقوانين الحركة بطريقة آلية. ولا مجال لحرية الارادة، ومن ثم للأخلاق، في عالم تحكمه الحتمية، الذى تكون فيه كل حادثة بتفصيلاتها نتيجة لقوانين لا ترحم. ولقد أزعجته هذه الأفكار بعمق.

ويمكن أن نعرض فلسفته، بحق، أو على الأقل ذلك الجانب الذى اخترته للمناقشة، على أنها محاولة للتوفيق بين النظرة الدينية والنظرة العلمية إلى العالم. لكن هناك سمة عظيمة لفكره سوف تميزه إلى الأبد عن الدين. فالمدافعون عن الدين يسلمون عادة، بالصورة العلمية إلى نقطة معينة، ثم يحتجون بعد ذلك بأن الروح البشرى مستثناة، بطريقة ما، من القوانين الطبيعية، أو أن الدين بطريقة أو بأخرى، لابد من تبريره بالتقاط ثغرات في العلم أو الاصرار بأن هناك استثناءات في خارطة المذهب الطبيعي أو تخطيط الطبيعة، حتى نيوتن نفسه فعل ذلك على الرغم من أن النظام الشمسي، في مجموعه، تحكمه الجاذبية وقوانين الحركة، فإن الاستثناء لابد أن يوجد،

رغم ذلك، فى تلك الحالات الشاذة غير المنتظمة التى لفت اليها الأنظار، ومساراتها تصحح عن طريق التدخلات الالهية فى النظام الطبيعى. ومن الشائع أكثر، حتى فى يومنا الراهن، أن المدافعين عن حرية الارادة يدافعون عنها بتأكيد القول بأنه على الرغم من أن الطبيعة تحكمها الحتمية، فإن الإنسان استثناء من هذه القاعدة. فكل حادثة طبيعية تحكمها الأسباب حكما تاما. غير أن العالم الداخلى لأفكار الإنسان وارادته لا تسرى عليه هذه القاعدة، فهو استثناء من حكم القانون الذى هو الافتراض الأساسى للعلم. وحتى الآن، بعد عصر دارون، فربما اعتقد الكثيرون أن أنفس جميع الحيوانات تكف عن الوجود بمجرد ما تموت أجسامها، أما الانسان، فعلى الرغم من أنه حيوان أيضا، فإن له نفسا خالدة.

لقد أدرك كانط عُقم وسطحية كل هذه المحاولات. فاذا ما قبلنا العلم، ولابد أن نقبله مائة فى المائة، ونواجه باخلاص، كل مضامينه. وكان قلقا بشأن الدفاع عن العلم ضد هجمات رجال الدين، بقدر ما كان قلقاً بشأن الدفاع عن الدين ضد الأفكار الهدامة التى أدخلها رجال العلم إلى العالم، وطريقة الدفاع عن الدين بالتقاط ثغرات فى العلم، أو الادعاء بأن هناك استثناءات من القوانين العلمية، فتلك طريقة قاتلة للدين بقدر ماهى قاتلة للعلم، اذا مانجحت. لأنها تصور الدين وقد وضع فى زاوية ضيقة، حيث سمح له أن يوجد طالما أن العلم لم يدفع بقضاياه بعيداً، ولا يجعل وصاياه عامة أو كلية بل تسمح بالاستثناءات.

وقد تهوى الفأس العلمية فى أية لحظة، ولقد أظهر التاريخ أن هذه الطريقة فى الدفاع عن الدين قاتلة بالنسبة له. وأى تقدم علمى جديد يجعل الزاوية التى يعيش فيها الدين وظهره إلى الحائط، تضيق، وتقدم اثر تقدم يجعل حصون الدين تنهار. وتلك هى النتيجة المحتومة لمحاولة دعم الدين عن طريق انكار التطبيق الكلى الشامل لسيطرة القانون العلمى على الكون بأسره بما فى ذلك الإنسان.

لقد كان المنظور الذى نظر به كانط إلى المشكلة مختلفا أتم الاختلاف، فسوف يدافع عن قضايا العلم مائة فى المائة، لكنه كذلك سوف يدعم قضايا الدين مائة فى المائة. فالعلم كله لابد أن يكون صحيحاً، والدين كله لابد أن يكون صحيحا حتى اذا ناقض أحدهما الآخر. فقد قبل كانط، مثلا، الحتمية التامة. أعنى سيادة القانون الطبيعى، وتحديد جميع الأحداث عن طريق أسبابها، ولا ينبغى أن ينطبق ذلك على

العالم الطبيعى فحسب، بل أيضا على العالم الداخلى للانسان، عالم الافكار والارادة. فأفعال البشر محددة تماما مثل حركات الكواكب. ومع ذلك لابد أن تكون هناك ارادة حرة. والحتمية، فى نظر كانط، تتناقض، مع الارادة الحرة، ولابد مع ذلك أن تكون هناك طريقة ما تجعل الاثنين معا صادقين. وهو يتخذ الموقف نفسه لا فقط بالنسبة لمشكلة حرية الارادة ـ التى تتصل، بدقة، بميدان الأخلاق أكثر من ميدان الدين، لكنه يتخذه أيضاً بالنسبة لمشكلة العلاقة بين النظرة العلمية إلى العالم بصفة عامة أيضا. وأنْ كان كانط لم يعرض أساسيات النظرتين بمصطلحات واحدة على نحو ما عرضتها فى هذا الكتاب. لقد عرضتها فى بؤرة الحوار بطريقتى الخاصة فى الأزواج الثلاثة من القضايا المتعارضة: وهما: العالم تحكمه قوى روحية ـ العالم لا تحكمه قوى روحية بل قوى عمياء، العالم تقوده الغرضية. العالم لاغرضية فيه. العالم نظام أخلاقى. العالم نظام غير اخلاقى. وميزة هذا العرض أنه يوضح التناقض الصارخ بين وجهتين من النظر عن العالم. غير أن كانط لم يعبّر عن فكرته بهذه الطريقة ولم يستخدم هذه المصطلحات، بل كان واعيا وعيا تاما بالتناقض، وقد واجه هذا التناقض. ومع ذلك فلابد أن تكون الصورتان عن العالم، بطريقة ما، صادقتين. تلك هى المشكلة كما رآها كانط، وذلك هو أحد الأسباب للقول بأنه كان أول مفكر فى الحقبة الحديثة يرى أعماق المشكلة وأبعادها التى خلقت توترات الروح الحديث.

ليس ثمة سوى طريقة واحدة ـ من زاوية المنطق ـ لحل المشكلة التى عرضناها الآن توا. أن الصفات المتناقضة لا يمكن أن تنطبق على شىء واحد فى وقت واحد لكنها يمكن أن تنطبق على شيئين مختلفين فليس فى استطاعتك، مثلا، أن تجد شيئا يكون مربع الشكل ودائرياً فى وقت واحد. لكنك يمكن أن تجد شيئاً مربعاً وشيئاً آخر دائريا. وكذلك يمكن أن تجد عالما معينا يكون فيه العلم صادقا، وعالما آخر يصدق فيه الدين. وهذه الفكر المعروضة بطريقة فجة جداً هى أساس الحل الذى اقترحه كانط. فهناك عالمان قائمان بالفعل، وان كان كانط لم يشر، ولم يصغ، فى صورة جديدة، إلى التناقض القديم الشائع بين «هذا العالم» و«العالم الآخر». كلا ولم يضع الخمر العتيقة فى زقاق جديدة. وكلمة «العالم» التى نستخدمها هنا والتى نشير بها إلى فكرة هى مجرد مجاز، ولا ينبغى أن تؤخذ بمعناها الحرفى.

وفكرة كانط التي ذهب اليها تسير تقريبا على هذا النحو:

اذا ما تأملنا المعرفة الشرية أو أى فعل من أفعال الادراك الحسى أو التفكير لوجدنا أن المصطلحين يتضمنان وجود ذات وموضوع. فهناك، من ناحية، الذهن الذى يدرك، ويعرف ويفكر، وتلك هى الذات. وهناك من ناحية أخرى الشيء المدرك المعروف، الذى نفكر فيه، وذلك هو الموضوع. وقد يكون هذا الموضوع شيئا ماديا كالحجر، وقد يكون ذهناً، كذهن شخص آخر، أو ذهن الشخص الذى يفكر نفسه. فلو كان المرء واعياً بذهنه، أو يقوم بالتفكير فيه، فإن ذهن المرء كعارف ومفكر، يكون هو الذات، وكمعروف ومفكَّر فيه، فإنه يكون فى هذه الحالة الموضوع. ولاشك أن تلك حالة خاصة تكون فيها الذات والموضوع شيئا واحدا. والنقطة الهامة هى أنه فى جميع الادراكات، والمعرفة والتفكير ـ سواء أكان الشيء المدرك ماديا أو ذهنيا ـ فان هناك باستمرار ذلك التناقض بين الذات والموضوع..

افرض أن الموضوع الذى ندركه هو قطعة من الحجر، أنها تدرك فى زمان معين ومكان محدد، لأنها لابد أن توجد على هذا النحو. لكنا لا ندرك الحجر بحواسنا فحسب، بل نفكر فيه أيضا أى نعرفه. ونحن نفكر فيه باستمرار فى اطار ما نسميه «بالتصورات» ـ والتصورات هى ببساطة أفكار عامة كشيء متميز من أفكار الأشياء الجزئية، فالإنسان، مثلا، تصور متميّز عن «سقراط» الذى يؤخذ كنموذج للإنسان الجزئى. ولقد شدّد كانط على تصورات معينة عامة جداً نطبقها على الأشياء جميعاً، بصورة مطلقة، وليس على بعض الأشياء فحسب. فنحن، مثلا، نطبق تصور الإنسان على البشر وليس على الخيل. ونحن نطبق تصورالحجر على «الحجارة» فحسب، وليس على الشجر. لكن هناك بعض التصورات التى نطبقها بصورة عامة على كل شيء مما يوجد. وهذه التصورات العامة بصورة مطلقة يميزها كانط عن غيرها من التصورات ويعطيها اسما خاصا هو «المقولات»، وهناك، فى اعتقاده، اثنتى عشرة مقولة بالضبط. من بينها ما هو أكثر أهمية مثل مقولة الوحدة (أن يكون الشيء واحدا)، والكثرة (أن يكون كثيراً، والجملة (أى ككل). والسببية (أن يكون سببا أو نتيجة) والفعل ورد الفعل. (أن يؤثر فى الأشياء الأخرى وأن يتأثر بها).

ولو أننا فكرنا فى أى شىء فى العالم فسوف نجد أن هذه المقولات أو التصورات العامة تنطبق عليه. فالحجر، مثلا، هو شىء واحد، أى حجر واحد، (وتلك هى الوحدة). وهو كذلك كثير لأنه يتألف من أجزاء كثيرة (مقولة الكثيرة). وهو أيضا كل (وتلك هى مقولة الجملة) فأياما يوجد فهو كل. وفضلا عن ذلك فالحجر سبب لنتائج من نوع ما. ومن ثَّم فأيا ما كان الموجود فهو سبب ونتيجة. كما أن الحجر أيضا يفعل وينفعل أو يؤثر ويتأثر فى الأشياء الأخرى الموجود فى العالم، فهو، مثلا، يمارس الجاذبية الأرضية، كما أنه هو نفسه يتأثر بهذه الجاذبية. فكل ما هو فى الكون، بطريقة أو بأخرى، يؤثر ويتأثر بالأشياء الأخرى وليست الجاذبية سوى مثال واحد فحسب.

ولا تنطبق المقولات على جميع الأشياء المادية وحدها ـ وأنا لم أذكر من قائمة كانط الاثنتى عشرة سوى خمس مقولات فحسب ـ بل تنطبق أيضا على الذهن وجميع الحالات الذهنية فكل ذهن هو ذهن واحد، ويحتوى على أفكار كثيرة، وتصورات، وادراكات.. وما إلى ذلك. وأى ذهن هو كل. وأى ذهن هو سبب ونتيجة. وأى فكرة أو ارادة فى ذهنى محددة تحديداً سببياً (لا حظ أن ذلك يتضمن حتمية كاملة) والأذهان توثر وتتأثر ببعضها فى بعض، وربما أثرت فى أشياء العالم الطبيعى أيضاً.

العالم الذى سبق أن وصفناه هو عالم الأشياء التى توجد فى زمان ومكان، والتى تنطبق عليها المقولات هو عالم واحد فقط من عالمين عند كانط. وهو ما يمكن أن يسمى «عالم الزمكان» لأنه العالم الذى ينطبق عليه العلم. فهاهنا ينطبق العلم تماما بدون أى استثناء. وصورة العالم العلمية أو الطبيعية هى الصورة الوحيدة الحقيقية عنه. ولهذا السبب فإن: الله، والحرية، والخلود لا يمكن أن توجد فيه: فالله لا يمكن، مثلا، أن يوجد بالرجوع فى الزمان إلى الوراء حتى نصل إلى السبب الأول. وتصور الله على أنه السبب الأول هو تصور بالغ الخطأ، لأن الله لا يمكن أن يوجد فى أى موضع فى المكان، وهذا هو السبب فى أننا حتى اذا مافتشنا فى السماء بمناظيرنا فإننا لن نجد أى أثر لله لأنه لا يوجد فى الزمان أو المكان على الاطلاق [1].

(١) يشير المؤلف بذلك إلى عبارة «لا بلاس» الشهيرة التى قالها لنابليون (المترجم).

عند هذه النقطة نصل إلى فكرة مركزية في مذهب كانط، وهى أن عالم الزمان ـ والمكان الذى ينطبق عليه العلم، ليس هو «الحقيقة الواقعية Reality» ـ وانما هو فقط «عالم الظاهر». ونصل إلى هذه النتيجة بواسطة عدد من البراهين الفنية الدقيقة التى اعتقد كانط أنه برهن عليها. ولا يمكن الحديث عنها هنا بالتفصيل على أى نحو، يبدأ أحد هذه البراهين من تحليله لمعرفتنا الرياضية التى سبق أن تحدثت عنها عندما ناقشت معرفتنا للمعادلة ٥+٧=١٢ . ويذهب برهان آخر إلى أن فكرتى الزمان والمكان لابد أن تكونا معا متناهيتين ولا متناهيتين في وقت واحد. وكما أن المربعات الدائرية لا يمكن أن تكون صحيحة، لأن فكرتها تناقض نفسها، فكذلك الزمان والمكان لا يمكن أن يكونا حقائق واقعية، لأن فكرتهما تناقض ـ ذاتي. وينتهى كانط من ذلك إلى أن عالم الزمان والمكان بأسره لا يمكن أن يكون حقيقة وانما هو ظاهر فحسب.

ووجهة نظر كانط هى أن الزمان والمكان، وكذلك المقولات، ليست هى ما أطلق عليه اسم «الشيء فى ذاته». فهى ليست الأشياء الحقيقية التى توجد خارجنا وبمعزل عن أذهاننا فما هى اذن؟ إنها «صور» ندرك فيها الأشياء ونتصورها، ولابد أن تكون هناك أشياء خارج الذهن ـ وهاهنا يفترق كانط عن باركلي ـ لكنها ليست كما ندركها، فهى لاتوجد فى زمان أو مكان، ولا تنطبق عليها المقولات. وعندما يقول كانط انّ الزمان والمكان، وكذلك المقولات هى «صور»، فانه يعنى بذلك أنها الصورالتى تفرضها أذهاننا على الأشياء، فهى طرقنا فى ادراك الأشياء والتفكير فيها، ولا نستطيع أن نتجنبها لأن أذهاننا قد صُنِعَت على هذا النحو.

والمشكلة العقلية عند كانط يمكن أن نعرضها بصورة غاية فى البساطة بأن نفترض أن رجلاً ولد ولديه شيء ما فى بنية العين تجعله يرى جميع الأشياء خضراء، رغم أن أشياء كثيرة مما يراها فى الواقع حمراء أو صفراء أو ذات ألوان أخرى. اننا نستطيع أن نقول، عندئذ، أن اخضرار كل شيء يقع فى خبرته هو ظاهر أو «مظهر» يعود إلى تركيبة الجهاز البصرى عنده، وأنّ الأشياء ذاتها هى فى الواقع مختلفة الألوان. وطبقاً لمذهب كانط فإن الزمان، والمكان، والوحدة، والكثرة، والسببية، التى ندركها فى كل شيء هى أشبه بالاخضرار فى المثال الذى سقناه، فهى ترجع إلى تركيبة ـ لا العين ولا أى عضو فيريقى ـ بل الذهن نفسه. فالزمان والمكان هما صورتان ضروريتان لملكة

الادراك عندنا، في حين أن المقولات هي صور ضرورية لملكة التصور أو التفكير. لقد تشكلت أذهاننا ببساطة، بتلك الطريقة التي تجعل كل شيء يأتي الينا من العالم الواقعي خارجنا ويمر من خلال تلك الصور الموجودة في ذهننا، ويعاني من تأثيرها المضطرب. ومن ثم، فكما أن الاخضرار في المثال الذى سقناه، ليست هو الحقيقة بل الظاهر، فكذلك الزمان والمكان، والوحدة، والكثرة والسببية، التي ندركها في الأشياء ليست هي الأشياء في ذاتها، ليست هي الحقيقة بل الظاهر أو المظهر.

وهذا يعني أن عالم الزمان والمكان كله هو الظاهر، وليس الحقيقة، فماذا تشبه الحقيقة اذن؟ ماهي الاشياء في ذاتها؟ هذا مالا يمكن لنا أن نعرفه فيما يرى كانط، فالواقع الحقيقي لا يمكن لنا أن نعرفه، فطبيعة أذهاننا نفسها تمنعنا من الحصول إلى مثل هذه المعرفة تماما مثلما أن طبيعة تخيلنا لعين الرجل تمنعه من معرفة الألوان الحقيقية للأشياء. فتركيبتنا الذهنية تجعلنا ندرك الأشياء على أنها مكانية وزمانية، واقعة في شراك شبكة من الأسباب والنتائج، والأفعال وردود الأفعال. والعالم الحقيقي لا يمكن أن يكون شيئا من هذا القبيل بل اننا لا نستطيع أن نعرف عنه شيئا على الاطلاق. بل نستطيع فقط أن نقول أنه لا يوجد في زمان أو مكان، وأنّ الأشياء في ذاتها ليست وحدات، ولا كثيرة، ولا ضروب من الجملة، أو الأسباب والنتائج. بل نستطيع أن نعرف مالا تكونه لكنا لا نستطيع أن نعرف ما تكون عليه.

ويعتقد معظم الفلاسفة الآن، بصفة عامة، أن معظم الحجج أو البراهين التي حاول كانط أن يستخدمها وأن يبرهن بواسطتها على هذه النتائج براهين خاطئة. وأن كان ذلك لا يعني على الاطلاق أن النتائج بدورها كاذبة. طالما أن المعتقدات الصحيحة كثيرا ما تدعمها براهين سيئة. والواقع أننا ربما أمكن لنا أن نعتقد في أن عظماء الفلاسفة كثيرا ماكانوا رجالا يمتلكون حاسة التنبوء عن طريق الحدس ـ أو التكهن أن شئت ـ ببعض جوانب الحقيقة. وهم عندئذ يشعرون بالقلق في تقديم أساس أشد رسوخا لها فتراهم يفكرون في حجج وبراهين، غالبا ما تكون سيئة لدعمها والدور الذى يلعبه الحدس، لا في الفلسفة وحدها بل في العلم أيضا، دور حقيقي بالفعل، وان كان كذلك غامضا جدا. انه سمة من سمات العبقرية.

لكن فلنعد لنظرية كانط لنجد أن عالمه «الحقيقي» للأشياء في ذاتها، الذى

يختفي عنا تمامًا نظرًا للبنية التى رُكّبت بها أذهاننا ، هو العالم الآخر من العالمين اللذين أشرتُ اليهما . فهناك عالم الزمان والمكان الذى هو عالم الظاهر ثم هناك عالم الأشياء في ذاتها . وليس في استطاعتنا أن نعرف أو أن نبرهن على أى شيء فى هذا العالم الأخير ، وانما في استطاعتنا فحسب أن نسلم أنه العالم الذى تشير اليه حدوسنا الدينية ، والذى تصدق عليه هذه الحدوس . أما عالم الزمان والمكان ، عالم الظاهر ، عالم التفكير الطبيعي والعلمى فسوف يكون صادقا صدقا تامًا ، وكذلك سيكون عالم الحقيقة الذى يقع خارج الزمان والمكان ، وهو عالم التفكير الدينى صادقا صدقا تامًا . ولا يمكن أن تتم البرهنة على ذلك عن طريق العقل ، ولا يمكن أيضًا انكارها بنفس الطريقة، ولأن العقل نفسه جزء من البنية الذهنية التى تؤدى بنا إلى الظاهر ، لا الى الحقيقة ، فالعقل ، ببساطة ، سواء أكان يقوم بالتأييد أو التفنيد فهو فى الحالتين لا يستخدم فى ميدان العالم الحقيقى .

تلك هى إذن طريقة كانط فى محاولة التوفيق بين النظرة الطبيعية والنظرة الدينية إلى العالم، ومن هنا فهما معا لا يمكن أن يكونا صادقين على شيء واحد. لكن العلم صادق فى عالم الظاهر، والدين صادق فى عالم الحقيقة، ولا يمكن لأحدهما أن يتدخل في الآخر. ومن هنا فلا يمكن لنا أن نتصور أن أى كشف علمى يمكن أن يصطدم بالدين، لأن المكتشفات العلمية كلها لا تشير إلا إلى عالم الظاهر. وللسبب نفسه فإن العكس صحيح أيضا، فلا يمكن لأى حقيقة دينية أن تتعارض مع معطيات العلم وقوانينه.

غير أن فلسفة كانط قادته، أو بالأحرى قادت العقل البشرى إلى مشكلات لا حل لها، فانظر، مثلا، إلى ما قاله عن مشكلة حرية الإرادة، تجد أن الذهن، على ما نعرف، تيار مستمر من الأفكار، والمشاعر، والإدراكات والإرادات.. إلخ يتبع بعضها بعضا. فنحن لدينا فكرة الآن، وفكرة أخرى فى لحظة تالية. وهكذا نجد أن الذهن كما نفهمه يخضع للزمان. كما أنه يخضع أيضا للسببية، إذ تتسبب الفكرة فى ظهور فكرة أخرى. أو تظهر الفكرة، بسبب موضوع خارجي. كما هو الحال عندما تسبب صورة منزل أعرفه فتجعلنى أفكر فى المنزل نفسه. وهكذا فإن الذهن كما نعرفه تحكمه نفس القوانين الحتمية التى تحكم حركة الحجر الساقط بفعل الجاذبية. وتلك هى الأسباب التى

تجعل الذهن، كما تعرفه، هو مجرد ظاهر فحسب، لأن الموجود أيا ما كان نوعه، الذى يوجد فى زمان معين ومكان محدد. وتنطبق عليه المقولات مثل مقولة السببية، فهو مجرد ظاهر. أما الذهن «الحقيقى» فهو مثل الحجر «الحقيقى». إنما يوجد فى عالم الأشياء ذاتها التى لايمكن لنا معرفتها. ومن ثم فالذهن «الحقيقى» حر، لأنه لو كان محتوما بالأسباب فسوف يكون مجرد ظاهر. وهكذا نجد أن الذهن هو فى حقيقته حر، لكنه يبدو محتوماً وغير حر. وذلك هو الحل لمشكلة حرية الإرادة.

غير أن كانط يسلم بأنه يستحيل فهم هذا الحل. إذ كيف يمكن للذهن الحقيقى، خارج الزمان والمكان، أن ينتج بحرية أفعالا فى عالم الزمان والمكان، عالم الظاهر دون تدخل لحتمية ذلك العالم الصارمة؟ ذلك أمر لا يمكن فهمه. ومن هنا فإن كانط يقول: إن الحرية، فكرة «لن يسبر أغوارها أى عقل بشرى. أما حقيقتها، من ناحية أخرى، فلن تستطيع أية سفسطة أن تنزعها من قلب أبسط إنسان..» [1]. وهكذا ينتهى حل كانط، على نحو ما يعرضه، إلى السقوط فى الغموض والتناقض. لكن لابد لنا أن نشير إلى أن ذلك لا يمثل عدم اتساق فى فلسفته. بل على العكس إنه بالضبط ـ إذا كانت فلسفته صحيحة ـ ما ينبغى علينا أن نتوقعه، لأن من جوهر تفكيره الإيمان بأن بنية أو تركيبة أذهاننا نفسها تمنعنا من معرفة الحقيقة، وأن محاولة معرفتها وفهمها تؤدى بالضرورة إلى السقوط فى الظلام والمتناقضات.

وما يصدق على مشكلة حرية الإرادة يصدق كذلك على مشكلة طبيعة الله، فالله بوصفه الحقيقة المطلقة لا يوجد فى عالم الظاهر، عالم الزمان والمكان، بل فى عالم الشئ فى ذاته. ومن هنا فأى محاولة لفهم طبيعة الله سوف تؤدى بالضرورة إلى الوقوع فى التناقض، ذلك أن تركيبة ذهننا لا تمكننا إلا من الاقتراب من عالم الظاهر فحسب.

وأيا ما كانت المشكلات أو المتناقضات فى فكر كانط، فقد كانت فلسفته، على أية حال، فاتحة عصر جديد، أنتج فى مجال الاحتراف الفلسفى مدارس فلسفية عظيمة سميت باسم المثالية بعد كانط. ثم أنتجت هذه المثالية بعد ذلك المثالية المطلقة فى

---

(١) «فحص نقدى للعقل العملى» الكتاب الثانى، الفصل الثانى، فقرة ٦ فى كتاب نظرية الأخلاق لكانط (لندن ـ لونجمان ـ ١٨١٩) ترجمة أ. ك آبوت. (المؤلف).

إنجلترا وأمريكا. وتأتى هذه المدرسة كخطوة ثانية فى قائمتنا فى الاحتجاجات وردود الأفعال ضد النظرة العلمية عن العالم. ولكن لسوء الطالع، نظرا لطابع تفكيرهم الغامض المبهم، فليس فى استطاعتنا أن نتحدث عنهم إلا بطريقة بالغة الإيجاز.

لقد كان المثاليون الألمان الذين أتوا مباشرة بعد كانط تلاميذ له من زاوية معينة، لكنهم فى الوقت نفسه يختلفون عنه بطريقة جذرية فقد أخذوا منه فكرته المركزية القائلة بأن عالم الزمان والمكان مجرد ظاهر فحسب، ثم رفضوا النتيجة التى انتهى إليها والتى تقول: إن الحقيقة لا يمكن معرفتها. فقد اعتقدوا أن العقل البشرى قادر على النفاذ من خلال سطح الظواهر إلى حقيقتها الكامنة خلفها. فقد اختلف تصور هذه الحقيقة، باسم المطلق، تبعا لاختلاف مفكرى هذه المدرسة. فمثلا عند هيجل، الذى ربما كان أعظم هؤلاء الفلاسفة، كان المطلق ضربا من العقل الكونى أو العقلانية الكلية. وفى جميع الحالات فقد تصوره هؤلاء الفلاسفة على أنه حقيقة روحية، بطريقة ما، وليست، مادية، وحتى شوبنهور الذى يختلف عن غيره فى جوانب هامة، وكان، بمعنى ما، عضوا فى هذه المدرسة، فافترض أن هذا المطلق نوع من «الإرادة». وأصبح المطلق عند هؤلاء المفكرين ـ رغم أنه يصعب على المرء أن يقول: إن ذلك ينطبق على شوبنهور ـ الترجمة الفلسفية للتصور الشائع عن الله. وهكذا أصبح كل شئ فى الكون نتاجا للعقل، أوهو ذا ماهية روحية بطريقة ما، لكن هذا العقل ليس عقل فرد معين، ولا هو العقل البشرى، إنما هو العقل الكلى المطلق. وهكذا أصبحت القوى الروحية، لا المادية، هى التى تحكم العالم حكما نهائيا. وتلك لو تذكرنا هى السمة الأولى للنظرة الدينية إلى العالم.

لقد أطلق على هؤلاء الفلاسفة اسم المثاليين، لأنهم يعتقدون أن العقل أو الذهن أو الروح ـ وليس المادة ـ هو الحقيقة النهائية. وتختلف مثاليتهم اختلافا تاما عن مثالية باركلى. غير أن المثالية فى أية صورة ترتبط من الناحية العملية ارتباطا دائما، بالنظرة الدينية عن العالم وتعمل على دعمها. ويمكن للمثالية الألمانية أن تسلّم، كما فعل كانط، بأن النظرة العلمية هى كل الحقيقة عن عالم الزمان والمكان أى عالم الظواهر أو عالم الظاهر. لكنها تؤمن بعالم أكثر حقيقة هو الوجود الروحى الذى يكمن، إنْ صَحّ التعبير، «خلف» الظواهر. وهذا هو العالم الذى يتحدث عنه الدين، بطريقة أو

بأخرى، ربما أحيانا من خلال الأساطير، والصور المجازية. فمثلا قد يكون إله الديانات الشعبية مجرد أسطورة. لكنه مع ذلك يرمز إلى المطلق.

انتشرت المثالية المطلقة عند الألمان، بعد هزيمة ألمانيا نفسها، في إنجلترا ثم بعد ذلك في أمريكا، فأنتجت في إنجلترا فلسفات برادلي، وبوزنكيت، وفي أمريكا فلسفة رويس. فضلا عن وجود شخصيات كثيرة صغيرة في البلدين. ولم يكن هؤلاء المفكرون من الأتباع العبيد لكانط أو لهيجل، بل كانت لهم وجهات نظر أصيلة، لكن رؤيتهم الأساسية لعالم الظاهر الذى هو مجال العلم والذى هو ليس سوى مظهر لعالم روحى أكثر حقيقة يوجد في الخلف وفي الماوراء - هي نفس الرؤية. لقد كانت المثالية المطلقة هي الفلسفة السائدة في إنجلترا وأمريكا إبان الجزء الأخير من القرن التاسع عشر. على الرغم من أن تأثيرها قد انتهى الآن تماما. وحركة الفكر هذه التي نبعت من كانط، قد أثرت أيضا في إنجلترا، في مفكرين ليسوا محترفين ولا مختصين من أمثال كارليل في إنجلترا [1]، وأمرسون في أمريكا [2] وفلاسفة التعالي. «فالروح الشاملة» عند أمرسون ليست سوى المطلق عند الفلاسفة، وقد ترجم ترجمة مناسبة في صورة أدبية.

ويصل بنا هذا الحديث إلى الرومانسية. والرومانسية هي أحد العوالم الغامضة في مفردات الثقافة، ربما لا يفوقها غموضا سوى مصطلح «المذهب الإنساني». ولقد وضع كُتاب مختلفون وجهات نظر شتى فيما يتعلق «بماهية» الرومانسية. ولقد تصورها البعض أحيانا على أنها طريقة في التفكير تبرز أهمية المشاعر، والانفعالات، أو القلب في الحياة البشرية، وتقلل من أهمية دور العقل والرأس، ومن هنا كان يمكن اتخاذ

(١) توماس كارليل (١٧٩٥ - ١٨٨١) أديب ومفكر ومؤرخ وشاعر وفيلسوف أهم كتبه «الثورة الفرنسية» عام ١٨٣٧ ، «وفي الأبطال وتقديس البطل وعنصر البطولة في التاريخ» عام ١٨٤١ . أثر تأثيرا قويا في الفكر الإنجليزى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكان من المبشرين بالمثالية الإنجليزية (المترجم).

(٢) رالف أمرسون «١٨٠٣ - ١٨٨٢» فيلسوف وشاعر أمريكي، ارتحل إلى أوربا في مطلع الثلاثينيات. وقد التقى خلال هذه الرحلة بالشاعرين الرومانسيين كوليردج، ووردزورث وغيرهما، وسرعان ما طلع على الناس بمذهب جديد عرف بمذهب التعالي من أشهر مؤلفاته «سلوك الحياة» عام ١٨٦٠ ، و«رسائل وأهداف اجتماعية» عام ١٨٧٦ (المترجم).

عبارة بسكال الشهيرة [1] «للقلب مبرراته التى لا يعلم عنها العقل شيئا» شعارا للرومانسية، رغم أنها كتبت قبل قرنين من ظهور الحركة الرومانسية. ولو صحّ ذلك لكان من المحتمل أن نقدم «روسو» [2] ممثلها النمطى أو حتى على أنه مؤسسها. وهذه النظرة ليست خاطئة، وإنما هى تلفت النظر إلى جوانب حقيقية فى الرومانسية. ودون أن ندخل فى جدال عقيم حول «ماهية» الرومانسية، ربما كان علينا أن نلاحظ أن تفضيل القلب على الرأس هى طريقة من طرق معرفة الحقيقة، لا تخبرنا بشىء قط عن النظرة الرومانسية إلى طبيعة الحقيقة. هناك سؤالان علينا أن نميّز بينهما: الأول هو: ما هى النظرة الرومانسية إلى العالم؟ والثانى هو: كيف يعرف الرومانسى، فى رأيه، حقيقة هذه النظرة إلى العالم؟ ويمكن أن نجيب عن السؤال الثانى بقولنا عن طريق: «القلب، والمشاعر، والحدس». لكن هذه الإجابة لا تزودنا بأية إجابة عن السؤال الأول. فربما كان القلب هو العضو الذى يعرف به الرجل الرومانسى لكنه ليس هو ما يعرفه.

والسؤال الأكثر أهمية بالنسبة لنا هو السؤال الأول. فنحن نريد أن نعرف ـ لا كيف يصل الرجل الرومانسى إلى هذه الرؤية سواء عن طريق القلب أو الرأس ـ بل ما هى رؤيته. هل هناك رؤية رومانسية للعالم، وما هى؟ فى اعتقادى أن الرومانسية تذهب إلى أن العالم الذى ندركه بحواسنا أو بعقلنا (أو رأسنا) عالم الزمان والمكان ليس سوى مظهر أو ظاهر لحقيقة روحية أشد عمقا تكمن خلفه. وسوف أغامر بالقول بأن ذلك هو «ماهية» النظرة الرومانسية إلى العالم. ومن الواضح أنها مستمدة من كانط الذى قسّم العالم إلى عالمين: عالم الظاهر وعالم الحقيقة. وهذا هو الذى جعلنى أقول: إن كانط هو المؤسس الحقيقى للمذهب الرومانسى.

ولا يمكن هنا أن نسوق الوثائق والبراهين الكاملة التى تؤيد هذه النظرة. لكن فى

---

(١) بليز بسكال (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢) فيلسوف فرنسي دعا إلى معرفة الله عن طريق القلب، لا عن طريق العقل. وقال عبارته الشهيرة «إن للقلب مبرراته التى لا يعرف عنها العقل شيئا». أثرت آراؤه الدينية فى روسو، وبرجسون، والوجوديين وأشهر مؤلفاته «الخواطر» Penseés وقد نشر بعد وفاته (عام ١٦٧٠) ـ (المترجم).

(٢) جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) فيلسوف فرنسى أثرت آراؤه السياسية والأدبية والفلسفية تأثيرا قويا فى الثقافة الفرنسية فمهد السبيل لاندلاع الثورة الفرنسية وانبثاق الحركة الرومانسية فى آن معا. عرف بتمجيده للطبيعة بصفة عامة والطبيعة البشرية بصفة خاصة من أشهر مؤلفاته «العقد الاجتماعى» عام ١٧٦٢ و«أميل أو فى التربية» عام ١٧٦٢ (المترجم).

استطاعتنا أن نفعل شيئا لإقرارها أن نعرض مجموعة ضئيلة من الاقتباسات من الشعر الرومانسى الإنجليزى. وسوف أضرب أمثلة شائعة، بل ربما مكررة حتى الابتذال، وذلك لأن واقعة أنها مكررة ومبتذلة هى نفسها تعنى أن الناس أدركوا أنها تعبّر عن الرؤية الرومانسية أصدق تعبير.

وسوف نبدأ بأبيات للشاعر «وردزورث» [١]، ينسب فيها إلى «بطرس بل» المسكين الافتقار إلى الرؤية العميقة للأشياء.

«زهرة الربيع على حافة النهر،
شئ أصفر اللون بالنسبة له،
ولا شئ أكثر من ذلك....!»

وليس ذلك شعراً جميلا جدا، بل ربما كان شعرا هزيلا يحطم الأوزان الشعرية، ولكنه تهذيبى، وربما تساءلنا: ماذا فى زهرة الربيع أكثر من لونها الأصفر. ما هو «هذا الشئ الأكثر» الذى يراه وردزورث، رجل الرؤية، والذى يتنبأ برؤيته فى زهرة الربيع؟ أيمكن أن نسأل العالم عن هذا الشيء الذى يوجد فى الزهرة إلى جانب: البتلة أو التويج، والساق، والأوراق، الذى نستطيع، نحن وبطرس أن نراه؟ لاشك أن عالم النبات يستطيع أن ينبئنا بشيء أكثر مما نعرفه. فهو يعلم أشياء كثيرة عن الأجزاء الصغيرة، وآلياتها، ووظائفها، وطريقة عملها. وربما كان فى استطاعة عالم الطبيعة أن يخبرنا عن الذرات التى يتركب منها النبات وكيف تتحرك. لكن لا يظل هناك شيء بالنسبة لعالم النبات ولعالم الطبيعة سوى زهرة الربيع ذات اللون الأصفر. ولا شيء فيها يمكن أن يخبرنا ما هو هذا «الشيء الأكثر» الذى أدركه الشاعر.

ربما ما أدركه الشاعر هو جمال الزهرة الذى لا يستطيع العالم ـ كعالم ـ أن يقول شيئا عنه. والذى فشل بطرس أيضا فى إدراكه. وذلك حق. لكنه لا يسير بنا بعيدا، فما

(١) وليم وردزورث (١٧٧٠ ـ ١٨٥٠) من أعظم الشعراء الرومانسيين الإنجليز أصدر مع صديقه كولردج «ديوان الحكايات المنظومة» الذى كان فاتحة للعصر الرومانسى كما كان وردزورث مفكرا وفيلسوفا. ارتبط اسمه بمنطقة البحيرات التى استوحى فيها أعظم أعماله الشعرية. غيّرت تجربته مجرى الشعر الإنجليزى. من أشهر آثاره قصيدة طويلة بعنوان «الاستهلال» عام ١٨٠٥ لكنها لم تنشر إلا بعد وفاته (المترجم).

هو جمال الطبيعة الذى يتحدث عنه وردزورث وغيره من الشعراء الرومانسيين بصفة مستمرة؟ إننا هنا، فى الإجابة عن هذا السؤال، نصل إلى ماهية الرومانسية. لأن الجمال عند وردزورث والرومانسيين عموما هو الإشعاعات التى تنبعث من الحقيقة الروحية الكامنة خلف الغلاف المعتم للمادة. إن هذا الإشعاع للحقيقة الروحية من خلال غلالة المادة، هو «الشيء الأكثر» الذى يدركه وردزورث. كتب يقول:

«لقد شعرتُ،

بحضور يزعج متعتى،

حضور لأفكار عالية، لإحساس بالجلال،

بشيء مبثوث بعمق، مستقرة هو ضوء الشمس،

والمحيط، والهواء الحى، والسماء الزرقاء، وروح الإنسان،

حركة وروح تدفع...

جميع الأشياء المفكرة، جميع الموضوعات من كل فكر،

ويسافر فى جميع الأشياء..»

فى استطاعتنا أن نسأل عن غروب الشمس نفس السؤال عن زهرة الربيع: ماذا يعنى غروب الشمس عند العلماء؟ إنه يعنى دوران مجموعة من الذرات، وتفاعل للذبذبات. لاحظ أن ذلك هو كل ما يعنيه غروب الشمس وأى تفصيلات أخرى لهذه الظاهرة يمكن تفسيرها بالطريقة نفسها، ولا يوجد شيء سوى ذلك أمام العين العلمية الخالصة. لكن بالنسبة لوردزورث فإن غروب الشمس هو مسكن الروح ومستقرها. وقد يكون هذا الغروب مثلا «لقوانين الطبيعة». لكن هناك يضيء ويتألق الضوء الذى لا يوصف للحضور العظيم الذى يبهر النفس من شدة الضوء. ذلك هو «الشيء الأكثر» الذى يبحث عنه الشاعر.

لم ينكر «وردزورث» النظرة العلمية التى تقول: إن غروب الشمس عبارة عن تهيج متقد للجزيئات، لكنه ببساطة تجاهلها على أنها لا تناسبه، وذلك يظهرنا على العلاقة بين الرومانسية وكانط. إنه من الممكن أن يسلم «وردزورث» بوجهة نظر كانط القائلة

بأن العلم هو الحقيقة كلها عن عالم الزمان والمكان، فى حين أن الدين هو ذلك العالم الآخر، عالم الروح الكامن خلفه.

ونتقل من «وردزورث» إلى شللى [١] لنجده يكتب:

«الواحد يظل موجوداً، أما الكثرة فهى، تتغير وتزول،

إن ضوء السماء يظل يلمع إلى الأبد. فى حين أن ظلال الأرض تختفى،

إن الحياة كالقبة الزجاجية متعددة الألوان، التى تلطخ بهاء الأزل الأبيض»

وليس فى استطاعة المرء أن يجد ترجمة شعرية أبسط من ذلك لوجهة النظر الكانطية والمثالية المطلقة عن وجود عالمين. فالقبة الزجاجية متعددة الألوان هى «عالم الظاهر، عالم الزمان والمكان». «والبهاء الأبيض للأزل» هو عالم الحقيقة الذى يقبع خلف عالم الظاهر ويشع من خلاله. غير أن المرء يلاحظ اختلافا مع كانط، فعنده أن عالم الحقيقة لا يمكن لنا معرفته. فهو «يفشل فى أن يشع» من خلال الظاهر حتى يستطيع العقل البشرى إدراكه. وعنده أن القبة ليست متعددة الألوان بل هى سوداء تحجب كل رؤية للشمس. وشعر شللى، مثل «وردزورث»، يناظر فلسفات هيجل والمثالية المطلقة الذى يمكن للعقل البشرى، فى رأيهم، معرفة الروح المطلق، وهذه المعرفة التى يقوم بها العقل هى الإشعاع من خلال الظاهر. ولكن كانط هو الذى ابتكر فكرة هذين العالمين كلها، إذ أن الشعراء يعبّرون فى صورة مجازية عما يدركه الفلاسفة ويقولونه فى قضايا منطقية مجردة. ولا أعنى، بالطبع، أن الشعراء يدركون أولا الفكرة المنطقية ثم بعد ذلك يترجمونها بصورة آلية فى صور مجازية، بل إن الشاعر قد يجهل تماما أعمال الفلاسفة. رغم أن بعض الشعراء يعرفونها. لكنى أعنى أن وجهة النظر السائدة بينهم (أى بين الفلاسفة والشعراء) عن العالم تغطى نفسها فى صورة أفكار مجردة فى إحدى الحالات، وفى صورة مشاعر ومجاز فى حالة أخرى.

(١) بيرسى شللى (١٧٩٢ ـ ١٨٢٢) شاعر إنجليزى أحد كبار شعراء الرومانسية فى الأدب العالمى. مات غرقاً وهو فى ريعان الشباب. من أشهر أعماله قصيدة «ثورة الإسلام» عام ١٨١٨. «وبرومثيوس طليقا» ١٨١٩ و«أدونيس» عام ١٨٢١ (المترجم).

ولقد انتشرت الرؤية الرومانسية من خلال شعراء القرن التاسع عشر. وأبيات الشاعر الإنجليزى تينسون [(١)]، الشهيرة توضح ذلك:

«زهرة فى الحائط المتصدع،

لقد انتزعتُها من بين الشقوق،

وأمسكتُ بها من الجذور، فى يدى،

زهرة صغيرة ـ لكن لو استطعت أن أفهم

ما أنت، ما الجذر، والساق وكل شىء،

لعرفت الله. وعرفت الإنسان..».

«والشىء الأكثر من ذلك» الموجود فى الزهرة يطلق عليه هنا، ببساطة، اسم الله.. وكما تقول القصيدة لو أننى عرفت كل شئ عن الزهرة، فلابد لى أن أعرف الله. وهذا ما لا يمكن أن تجده فى أى كتاب مدرسى عن النبات، فليس ثمة معرفة علمية من الزهرة حتى لو أنها ارتفعت إلى مستوى المعرفة الكلية الشاملة يمكن أن تعثر فيها على الله. ذلك لأن مثل هذه المعرفة لن تجد سوى المدقة (عضو التأنيث فى النبات) والعضو الذكورى فى الزهرة والنسغ [(٢)]، وقنوات وأوراق. ومع تحليل أبعد سوف يجد ذرات وإلكترونات التى هى أضأل مكونات للزهرة. ومعنى ذلك أن عالم العلم لن يكشف عن وجود الله لا فى أضأل الأجزاء ولا أعظمها. لكن هناك عالما آخر هو عالم الفكر أو المعرفة ينفذ فيه حدس الشاعر ـ وكل واحد منا بمقدار ما يكون شاعرا ـ وهكذا اعتقد كانط فى وجود عالمين يتحكم العلم فى أحدهما لكنه لا يتحكم فى الآخر وهو المصدر النهائى الذى ألهم «تينسون» قصيدته.

وهناك أبيات شهيرة للشاعر «وردزورث» يتحدث فيها عن ـ

«النور الذى لم يكن أبداً فوق النهر أو على اليابسة..»

---

(١) الفرد تينسون (١٨٠٩ ـ ١٨٩٢) شاعر إنجليزى عدّه النقاد أعظم شعراء الإنجليز فى العصر الفكتورى. من أشهر اثاره «فى الذكرى» عام ١٨٥٠ وهى قصيدة طويلة رثى بها صديق صباه (المترجم).

(٢) النسغ: سائل يجرى فى أوعية النبات حاملا الماء والغذاء (المترجم).

ونحن لا نحلل أبداً معنى مثل هذا البيت فى مصطلحات منطقية باردة، بل نراننا نفهمه ببساطة فهما حدسيا. وهذا هو فقط ما ينبغى علينا أن نفعله، إذا كنا معنيين بتقديره تقديراً جمالياً. ومع ذلك فسوف يكشف التحليل المنطقى شيئا يجدر بنا ملاحظته، فالنور الذى تتحدث عنه القصيدة «لم يكن أبداً فوق النهر أو على اليابسة». ومن الواضح أن هذا النهر وتلك اليابسة هما ترجمة الشاعر لما يسميه الفيلسوف عالم الزمان والمكان الذى هو أيضا العالم الذى يخبرنا به العلم. فالنور لا يوجد فيه. ومع ذلك فهو بالقطع، عند «وردزورث» حقيقة أعظم من أى شىء آخر فى عالم الزمان والمكان، وهو لا يوجد فى عالم الظاهر بل فى عالم الحقيقة الذى يكمن خلفه.

وربما كانت العلاقة بين المثالية الفلسفية بمصطلحاتها الفنية، والشعر الرومانسى فى القرن التاسع عشر، أوضح مثال على طبيعة الفلسفة التى أوجزتُها فى الفصل السابع. فالفلسفة تعبّر عن الأفكار نفسها التى تظهر فى كل مجال آخر، لاسيما فى الفن والشعر بمصطلحات عقلية مجردة فى الوقت الذى تظهر فيه هذه الأفكار فى مجال الأدب فى صورة لغة مجازية ومشاعر عينية. ويوضح التسلسل الزمنى للأحداث فى الفلسفة فى القرن التاسع عشر، ولشعر القرن التاسع عشر، هذه الفكرة على نحو صارخ. فهناك تياران يسيران متوازيين فى الزمان، التيار الفلسفى والتيار الشعرى، كل منهما يعلم الناس بطريقته الخاصة النظرة نفسها إلى العالم. ويبدأ التيار الفلسفى من كانط فى أواخر القرن الثامن عشر، مارا بالمثاليين الألمان، وصولا إلى فلاسفة المثالية المطلقة فى إنجلترا وأمريكا: برادلى، وبوزانكيت، ورويس الذين ازدهروا جميعا، وكتبوا مؤلفاتهم الرئيسية فى العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. غير أن هذا التيار جفّ نبعه مع مطلع القرن العشرين، عندما ظهر تمرد عام ضد المثالية، وضد حركة الفكر كلها التى بدأت من كانط. فحلّت محلها فلسفات أخرى: الواقعية، والبرجماتية، والوضعية. وهى الآن فى حكم الميتة تقريباً ولا يدافع عنها سوى حفنة قليلة من الأنصار الصغار بين رجال كبار نشأوا فى جو فكرى مبكر.

وبدأ التيار الشعرى الموازى بالشاعر «وردزورث»، وقد بدأ أيضا فى أواخر القرن التاسع عشر، وليس ثمة شك فى أننا نستطيع أن نجد الروح الرمانسى عند شعراء

مبكرين من أمثال «كولنز» [١]، و«جراى» [٢]، و«بليك» [٣]. غير أن الثورة العظيمة للرومانسية الشعرية جاءت على يد «وردزورث» وهى التى أنتجت: كولردج، وشللى، وكيتس. وكان أولهم، كولردج على وعى تام بأثر الميتافيزيقا الألمانية، التى تغلغلت فى القرن التاسع عشر عن طريق تينسون، و«براون» وحتى «سونبرن»، ربما تدريجيا بقوة أقل، رغم أن آخر هؤلاء الشعراء الثلاثة كان معاديا للتدين فيما يتعلق بنظرة الوعى الذاتى عنده. فمتى تلاشت؟ مع بداية العقد الأول من القرن الحالى عندما ظهر تمرد على الرومانسية بين الشعراء والفنانين. وأصبح الفنانون والشعراء، منذ ذلك التاريخ معادين للرومانسية مع استثناءات قليلة. وهكذا نستطيع أن نقول: إن الرومانسية فى الشعر ولدت فى العالم فى نفس الوقت، تقريبا، مع المثالية الفلسفية، وسارت موازية لها لقرن من الزمان. ثم صادفت تمردا ضدها فى نفس الوقت الذى ظهر فيه التمرد الفلسفى، وأخيراً ماتت، تقريبا، فى اللحظة ذاتها.

فكيف يمكن لنا أن نفسر هذه الوقائع..؟ فى رأيى أن الرومانسية فى الفن، والمثالية فى الفلسفة، ولدتا من حركة واحدة للروح البشرية، فهما معا يشكلان هجوماً مضاداً غير ناجح ضد النظرة العلمية إلى العالم. هذه الحركة التى أبدعها كانط كانت تمرداً عظيماً من العالم الحديث ضد هذه النظرة، وإذا ما تساءلنا ماذا كان مضمونها الإيجابى، بالإضافة إلى جانبها السلبى الخاص بالنظرة العلمية ـ كان الجواب أنه من الواضح أنها كانت عودة إلى النظرة الدينية للعالم، وإن لم تكن بالطبع الرؤية الخاصة التى سادت العصر الوسيط. وعندما قلت: إن الهجوم المضاد كان فاشلاً فإننى بذلك لا

(١) وليم كولنز (١٧٢١ ـ ١٧٥٩) شاعر إنجليزى يُعَد رغم ضآلة عطائه الفنى، واحداً من كبار الشعراء الغنائيين فى القرن الثامن عشر. عبَّر فى قصائده عن «الرعب المحبب» أصيب باضطرابات عقلية فى نهاية حياته. وتوفى دون أن يحظى بشهرة كبيرة. يعتبر اليوم أحد رواد المذهب الرومانسى (المترجم).

(٢) توماس جراى (١٧١٦ ـ ١٧٧١) شاعر إنجليزى كان رغم قلة إنتاجه أحد الوجوه البارزة فى الشعر الانجليزى فى منتصف القرن الثامن عشر، وأحد رواد الحركة الرومانسية أشهر أعماله قصيدة بعنوان «رثاء فى مقبرة ريفية» عام ١٧٥١ وهى تعتبر مثلا على أعمال أصحاب مدرسة المقابر. (المترجم).

(٣) وليم بليك (١٧٥٧ ـ ١٨٢٧) شاعر ورسام انجليزى. غلبت الرمزية على آثاره لاسيما المتأخرة منها. أشهر أعماله الشعرية «أغانى البراءة» عام ١٧٨٩ و«أغانى الخبرة» عام ١٧٩٤. ورسومه لملحمة دانتى «الكوميديا الالهية» عام ١٨٢٥ (المترجم).

أصدر حكم قيمة، ولا أدينه بأنه كان حركة ليس لها ما يبررها. لكنى أقرر فحسب واقعة تاريخية، تقول: إن هذا الهجوم لم ينجح، وتلقى ضربة قاضية على يد أعدائه من أصحاب النظرة العلمية إلى العالم.

ولو أننا نظرنا إلى ما حدث منذ انهيار المثالية والرومانسية فسوف نجد ما يلى:

كيف نصف خصائص النصف الأول من القرن العشرين؟ فى رأيى أنه شهد عودة إلى النظرة العلمية إلى العالم شكلت من جديد النظرة الكلية الشاملة المنتشرة بيننا، ولقد ظهر ذلك سواء فى الفلسفة أو فى الفن فى عصرنا الحالى، ففى الفلسفة كانت هناك ثلاث حركات أو مدارس مع مطلع القرن تتفق كلها فى الاستخفاف بالمثالية القديمة الأولى هى المذهب الواقعى Realism وكان يعبّر أساساً عن فلسفة سلبية، فما يقرره هو أن العالم المادى ليس ذهنيا ولا من طبيعة روحية ولا من نتاج الروح. وهكذا نجد أنه على الرغم من أنه لم يقصد معاداة الدين ولم يفعل ذلك عن وعى، فقد جحد الاتجاه الأول للنظرة الدينية نحو العالم على نحو ما يقول بها الفلاسفة المثاليون. والمدرسة الثانية التى شقت طريقها إلى النور هى المدرسة البرجماتية. وقد سبق أن أشرت إلى أن هذه الفلسفة يمكن أن تظهر على أى جانب من الوجهين. لكن على الرغم من أنها بدأت بنغمة دينية على يد جيمس، فقد انتهت بالمذهب الطبيعى على يد «جون ديوى». أما حركة الفكر الثالثة فهى المدرسة «الوضعية» التى هى الآن أكثر المدارس رواجا بين الفلاسفة الشبان، وهى عودة إلى ديفيد هيوم الأستاذ العظيم للمذهب الطبيعى.

وفى اعتقادى أننا يمكن أن نلاحظ نفس التيار فى الفن والأدب فما هى هذه الفلسفة الواقعية التى أصبحت النمط السائد مع «أميل زولا»، وأتباعه ولاتزال حية حتى الآن؟. إن دور الروائى كما يتصوره الواقعيون هو، ببساطة، وصف ما يحدث فى شئون البشر بالفعل وعلى نحو تفصيلى. فلا ينبغى له أن ينحاز إلى أحد الجانبين فى شخصيات روائية، بخير أو شر. فلا ينبغى أن نلجأ إلى المدح أو القدح. ولا ينبغى أن يرى فيما قد حدث أى مغزى أو معنى، ولا تأويلا للحياة البشرية على أنها يوجهها غاية كونية، ومن ثَم كان العالم الذى يصوره الروائى الواقعى هو عالم الوقائع الفجة فى عالم هيوم الذى يحدث فيه كل شىء بلا علة، ولا مبرر وبطريقة عقيمة لا معنى لها. وهو أيضا الجانب الفنى المقابل للنظرية «الوصفية» للعلم.

النقد فى الفن، وفى فلسفات الفن، والنظرة الرومانسية التى تقول: إن الجمال هو إشعاع الروح من خلال المادة هو لعنة التحريم. وكل النظريات السائدة للفن هى نظريات طبيعية.

ألا يخبرنا معظم الرسم الحديث بالقصة نفسها..؟ والقول بأن العالم أو أى شيء فيه هو خليط من الأجزاء التى لا معنى لها هو، فيما يبدو، قول ألهمته الفكرة نفسها. إذ يصور الجسم البشرى عن طريق الرسم، على سبيل المثال، على أنه مجموعة مختلطة من الأذرع، والأرجل والأعين والأسنان، ركبت فى نموذج يغلب عليه الفوضى. ومن المحتمل جداً أن تكون لمثل هذا الرسم جدارته الفنية، التى ينبغى أن نعجب بها جداً. غير أن النظرة إلى العالم التى يعكسها هى، فيما يبدو، أن الكون عماء لا معنى له.

والشعر الحديث، أيا ما كان ما يصدق عليه، قد أصبح بغير جدال معاد للرومانسية، وقد يقال: إن هناك علامات على الروح المضادة فقصيدة «الأرض الخراب» عند ت. س. اليوت [1] ـ تقدم وصفا لا يمكن أن ينسى للمعنى الحديث عن عقم كل شيء وعدم جدواه. ومن الواضح أن هذا هو ما يأسى له الشاعر ويحزن حتى فى هذه القصيدة. ولقد كان الشعر المتأخر لـ ت. س. إليوت شعراً دينياً صريحاً. ثم ماذا عن المستقبل؟ لا أحد يستطيع أن يتنبأ به. وأنا أرى، من جانبى، أن ذلك ليس علامة على شيء سوى استمرار سيطرة العلم والنظرة الطبيعية إلى العالم. لو أننا وضعنا خارطة لتاريخ القرون الثلاثة والنصف الأخير بمقياس للرسم واسع بما فيه الكفاية سوف نرى أن نموذجاً سوف ينبثق: فالقرن السابع عشر أعطانا مولد العلم الذى أفرز فى القرن الثامن عشر النزعة الشكية فى الدين التى نظّمت نفسها وتلاءمت فى اتساق مع النظرة الطبيعية إلى العالم التى وجدت أكمل تعبير عنها فى فلسفة هيوم، وظهر فى نهاية ذلك القرن رد فعل عنيف لصالح النظرة الدينية إلى العالم التى استمرت تقريبا خلال القرن التاسع عشر. ومع مطلع القرن العشرين، شهدت هذه النظرة هزيمتها، والعودة إلى سيطرة النظرة العلمية إلى العالم.

(١) توماس سترنس اليوت (١٨٨٨ ـ ١٩٦٥) شاعر وناقد انجليزى، أمريكى المولد، يعتبر من أبرز ممثلى الشعر الحر اتخذ فى مطلع القرن العشرين خطا غنائيا كلاسيكيا ولا سيما فى قصيدته «الأرض الخراب» عام ١٩٢٢ التى تعدّ بإجماع النقاد أروع أعماله الشعرية على الإطلاق. منح جائزة نوبل عام ١٩٤٨. من أعماله أيضا «جريمة فى الكاتدرائية» عام ١٩٣٥ و«نقد الناقد» عام ١٩٦٥ (المترجم).

ولقد صمد هذا الإحياء للمذهب الطبيعي خمسين سنة ولانزال في قلبه. ولا شيء يلوح في الأفق ينبئ بالتغير. صحيح أن فلسفة وايتهد كانت احتجاجا ضد المذهب الآلي، وضد آلية العلم، وسعى إلى إعادة إدخال تصور لعالم تحكمه الغرضية في الفلسفة ـ ومن الإنصاف النظر إلى فلسفته على أنها رد فعل لصالح نظرة دينية إلى العالم. لكن وايتهد لم يعد له الآن تأثير في عصرنا الحاضر. وهو من هذه الزاوية يشبه باركلي، أعني أنه مفكر وحيد. وإذا كان احتجاج باركلي قد سحقه المذهب الطبيعي الذى انتصر في القرن الثامن عشر، فإن فلسفة وايتهد قد سحقتها الوضعية المنتصرة في عصرنا، على الرغم من أن المرء لا يستطيع أن يقول: إنها لن تمارس تأثيرها في المستقبل.

ولن يكون في استطاعتنا أن ننظر إلى التومائية الجديدة على أنها ستوقف مّد المذهب الطبيعي. وإن كان المؤكد أنها رد فعل لهذا المذهب الطبيعي. وأنها ظفرت بشعبية في بعض البلاد، فهي تقدم فلسفة دينية إيجابية، لكنها لا تنطوى على أى استبصار جديد قادر على بعث أو إحياء روحي عظيم يمكن مقارنته بالرومانسية، وإنما هي، على العكس، ترتد إلى الوراء إلى العصور الوسطى لتستلهمها، ولا هي حتى إعادة تأكيد «الحقائق الأزلية» التى ادعت أنها اعتمدت عليها في أشكال قادرة على أن يستوعبها العقل الحديث. حتى الحقائق التى هي في ماهيتها أزلية لابد من مواصلة صياغتها في تعبيرات جديدة لكل عصر جديد، غير أن التومائية الجديدة لا تسعى إلا إلى إعادة تقرير صياغات قديمة مهلهلة بلا تغيير تقريبا. ومن المحتمل أن تظل، إلى حد ما، الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية الرومانية، بحيث لا تمتد إلا إلى بعض المتعاطفين المتناثرين خارج الكنيسة.

فهل هناك أية علامات أخرى على تغير القلب؟ لقد قيل: إن الكنائس التى كانت فارغة في العشرينيات والثلاثينيات قد أصبحت الآن مليئة إلى حد ما. كما قيل: إن الطلاب أصبحوا الآن أكثر تديناً. وقد يكون هناك بعض الحركات في الشعر وفي الفن التى يبدو أنها تتحدث بنفس النغمة. لكننا لابد أن ننتبه جيدا حتى لا نخطئ فنظن الموجات الصغيرة على السطح هي الحركة العظيمة للماء، أعني لمياه العصر. لقد كان لدينا حربان عظميان، وهذه الواقعة كافية، لتفسير ازدياد التدين المؤقت. غير أن مثل هذا السبب سلبي فحسب فهو يقدم إحساسا بالفراغ، وسخطا على فلسفة العصر،

وهو بذاته لا يستطيع أن ينتج حركة جديدة، فالحركة العظيمة للروح البشرية تتطلب أفكاراً عظيمة تستلهمها، كتلك الأفكار التى أبدعتها فلسفة كانط وليس ثمة دلائل على انبثاق فكرة من هذا القبيل.

ولا شك أن المذهب الطبيعى بما له من نتيجة فى عقم الحياة البشرية، قد أحدث اليأس والإحباط فى العالم. وهو السبب العميق للقلق الروحى فى العصر الحديث. ومن المستحيل أن نقول: إلى أى حد كان للارتباطات، والمشكلات الحديثة، أسباب مادية واقتصادية بصفة أساسية. وإلى أى حد كانت مصادرها روحية وعقلية. لكن، على الأقل، فإن مصدر الظلام الروحى للعقل الحديث يضرب بجذوره فى النظرة العلمية إلى العالم.

* * *

الجزء الثالث

مشكلاتنا الراهنة



الفصل العاشر

مشكلة الحقيقة الدينية



كانت المشكلات التى انشغلنا بها فى هذا الكتاب حتى نهاية الفصل الماضى، مشكلات فى طبيعتها تاريخية. لقد حاولنا أن نبيّن كيف نشأت الأفكار التى تشكل جوهر العقل الحديث وكيف تطورت. ولقد كنا حريصين على تجنب أية مناقشة لحقيقتها، أو القيام بأية محاولة لتقدير قيمتها. ويصدق ذلك على الفقرات الكثيرة فى هذا الكتاب التى فحصنا فيها منطق البرهان، والتى بحثنا فيها، مثلا، ما إذا كانت فكرة ما تنتج منطقياً من فكرة أخرى. وكنا حريصين على الإشارة إلى أن وجهة النظر الطبيعية الخالصة أو اللادينية ـ إلى العالم لا تنتج من العلم. لكن ليس فى ذلك شيء يتعلق بحقيقة المذهب الطبيعى أو زيفه. وعلينا أن نتذكر المبدأ القديم الذى يقول: إن النتيجة الصحيحة كثيراً ما تدعمها براهين غير منطقية. ومن هنا فقد تكون النظرة الطبيعة إلى العالم صحيحة، رغم أن العقل الحديث قد وصل إليها بواسطة سلسلة من الانتقالات العقلية الخاطئة منطقياً.

وفى الفصلين المتبقيين من هذا الكتاب سوف أغير تماما من منظورى إلى الأمور. فسوف أحاول أن أعرض النتائج المعقولة أو المنطقية عن المشكلات الكبرى التى تواجهنا. وسوف أحاول أن أزن ما فى معتقداتنا من صواب أو خطأ، حقيقة أو زيف، وبين أيدينا الآن نتيجة لتاريخ الأعوام الثلثمائة الأخيرة، عدد من المشكلات الروحية والعقلية الرئيسية. وهى مشكلات تضرب أسبابها بجذورها فى حيرة العقل الحديث وارتباكه. ولابد أن يكون حلها الكامل، بغير شك، عمل العصور قبلنا. ومن المحتمل أن الفرد يصعب عليه جدا حلها حلا كاملا، لذلك فسوف أقدم فى ما تبقى من هذا الكتاب الاسهامات التى أستطيع تقديمها نحو مثل هذا الحل.

لو كان تحليلنا صحيحا فان هناك مشكلتين مركزيتين ومشكلة فرعية. المشكلة الأولى هى ما إذا كان علينا أن نقبل النظرة العلمية إلى العالم على أنها صحيحة بل على أنها الحقيقة الوحيدة، أو ما اذا كانت النظرة الدينية صحيحة أو انها تنطوى على بعض الحقيقة التى أهملتها النظرة العلمية. أو ما اذا كان يمكن التوفيق بين هاتين النظرتين على أى نحو من الانحاء. تلك هى، بالقطع، المشكلة الأكثر أهمية. وتتعلق المشكلة الثانية بأسس الأخلاق، وما إذا كانت دنيوية أو دينية، وما اذا كانت الأسس الدنيوية تعنى نظرة نسبية إلى الاخلاق. أما المشكلة الفرعية فهى: هل لدينا حرية ارادة

من أى نوع، أم أننا مجرد تروس فى آلة العالم، لا نستطيع حتى فى أبسط أمور السلوك، أن نغير بمقدار شعرة فى المسار الحتمى للعالم.؟ وأنا أقول ان هذه مشكلة فرعية لأنها تابعة لمشكلة الأخلاق، وهى بالفعل جزء منها. لأنه مالم تكن هناك ارادة حرة، فلن تكون هناك أخلاق.

وسوف أخصص الفصل الحالى لمشكلة الدين. والفصل الأخير لمشكلات الأخلاق والارادة الحرة.

ظهرت صورتان للعالم فى الحقبة الحديثة وهما ما أطلق عليه النظرة العلمية أو الطبيعية للعالم، وما أطلق عليه النظرة الدينية، يواجه كل منهما الآخر فى تناقض لا يمكن حله. ولقد سبق أن ذكرت أن الثقافة الحديثة كانت ماهيتها تكمن فى الصراع بينهما. وهو تناقض لا يمكن حله عن طريق"صلح" ودى بين العلماء والأساقفة. والقول بأن الصراع قد حُسم الآن لأن رجال الدين يوافقون على أن مشكلة عمر الأرض أو النظرية الهليوسنترية أو النظرية الجيوسنترية لم تعد مشكلة. أو ما اذا كان الإنسان"خلقاً خاصاً"، أو أنه تسلسل من أسلاف قردة،– هذا القول هو محض وهم وضلال. لأن العلم كما حاولنا أن نبيّن ليس ضالعاً فى هذه المشكلة. فقد سُلمّت المشكلة إلى الفلاسفة لأنها مسألة تتعلق بالنظرة العامة إلى العالم، ولا تتعلق بتفصيلات أى علم من العلوم الطبيعية. وفضلا عن ذلك، فإن أى مصالحة أو تسوية محض تعطى العلم قطعة من العالم، وللدين قطعة أخرى، انما هى عملية سطحية ولا قيمة لها. وهذا هو الاستبصار العظيم لكانط، وللحركة الرومانسية فى القرن التاسع عشر– بغض النظر عن الحلول الجزئية التى قدّمها كانط والرومانسيون. وهكذا نجد أن المشكلة مازالت ماثلة أمامنا دون أن يحلها أى تقارب حدث، أو يمكن أن يحدث، بين العلماء ورجال الدين.

وربما أمكن أن نضع المشكلة على هيئة السؤال الآتى: هل الدين حق، أو هل أى جزء من أى دين حق؟ لأنه يصعب أن تكون المسألة أن النظرة الدينية إلى العالم، بصفة عامة، صحيحة، لكن جميع الأديان الجزئية زائفة تماما. واذا ماصيغ السؤال على هذا النحو: هل أى دين حق؟ كان ينبغى علىّ حتى عهد قريب أن أجيب بغير تحفظ: لا. كنت سأقول : الدين ليس سوى مجموعة من الأفكار الباطلة والخرافات مصدرها

النهائي التفكير بالتمني . فنحن نؤمن بوجهة نظر عن العالم نريد الإيمان بها ونتمناها وهى أن هذا العالم تحكمه قوى صديقة لنا، و لقيم الخير والجمال التى نعتز بها.غير أننى بعد مزيد من التفكير والتأمل والدراسة عدلت موقفى، وجدت اجابة عن السؤال الذى طرحته هى:نعم. وتفسير ذلك هو موضوع هذا الفصل، وأخشى أن تظهر محتوياته على أنها، بمعنى خاص، ليست أكثر من مجموعة من الآراء الشخصية جدا لكاتب معين، وعموما أنا اقدمها لما لها من قيمة.

وسوف يساعدنا أن نبدأ بالقاء الضوء على النظرة الدينية إلى العالم، لا بوصفها مجموعة من القضايا العقلية عن طبيعة العالم، وانما على أنها تعنى طريقة فى الحياة. وأى دين، بالطبع، هو أو يتضمن، مجموعة معقدة من القضايا عن الكون، لكن كل دين يقدم طريقة للحياة ، وسوف أتناول الدين من هذه الزاوية أولا ،لكى أرجىء النظر فى الجانب العقلى من الدين أى من حيث هو مجموعة من المعتقدات حتى أدرسه فى نهاية هذا الفصل.

وسف أقتبس ثلاث فقرات من مسرحية"ت . س. اليوت"[١]"حفلة الكوكتيل[٢]"وهذه الاقتباسات مأخوذة من أجزاء متفرقة من المسرحية، لكن من الجدير بالذكر أنها جميعا ثلاثة اقتباسات موضوعة على لسان نفس الشخصية، التى كانت أقوالها تحمل، بمعنى ما، الرسالة الرئيسية للمسرحية. ومن المؤكد ان كل شىء آخر فى المسرحية يعلمنا أن هناك طريقين ممكنين فى الحياة لابد لنا أن نختار بينهما. يقول "رايلى Reily" ، شخصية المسرحية، متحدثا عن الحياة البشرية:.

«أفضل مافى أسوأ وظيفة هو ما يستطيع

أى واحد منا أن يستفيده منها-

ماعدا ، بالطبع ، القديسين» .

وفى سياق آخر بعد ذلك تقول الشخصية نفسها:

---

(١) اعتنق ت. س.اليوت الشاعر الإنجليزى- الأمريكى الأصل- المذهب الكاثوليكى فى فترة متأخرة من حياته فاتسعت آفاته وتعمقت أشعاره بالمعانى الدينية كما هى الحال فى "أربعاء الرماد"عام١٩٣٠ ، وكتب المسرحيات الشعرية التى لاقت نجاحا كبيرا ومنها"جريمة فى الكاتدرائية" عام١٩٣٥ ، و"حفلة الكوكتيل"عام١٩٥٠(المترجم).

(٢) ت. س. اليوت"حفلة الكوكتيل" والاقتباسات مأخوذة باذن من الناشرين: هاركورث وبريس وشركائهما. والتشديد فى هذه الاقتباسات من عندى ماعدا كلمة " هناك " السطر الأول فى الاقتباس فهو من وضع اليوت نفسه (المؤلف).

«هناك، طريق، لو كانت لديك الشجاعة.

في استطاعتي أن أصف الأول بألفاظ مألوفة لأنك رأيتها، كما رأيناها جميعا. موضحة، إلى حد ما، في حياة أولئك الذين يحيطون بنا.

أما الطريق الثاني فهو مجهول، ومن ثم يتطلب الإيمان- ذلك الضرب من الإيمان الذى ينشأ من اليأس.

وليس في استطاعتنا أن نصف الغرض أو الغاية التي يتجه نحوها ولن تعرف سوى أقل القليل إلى أن تصل إلى هناك.

وسوف تبدأ الرحلة وأنت أعمى ، وان كان الطريق يؤدى إلى ضبط النفس.

أن ماتبحث عنه سيكون في المكان الخطأ. »

وفي الاقتباس الثالث يقول"رايلى"في صفحات تالية: « غير أن مثل هذه التجربة لايمكن سوى الإشارة اليها فحسب، في الأساطير والصور.

ولكي تتحدث عنها، فإن عليك أن تتحدث عن الظلام، والمتاهات، ورعب المينوتور.(١)»

هناك اذن"طريق" وهناك"تجربة"وهناك"غرض وغاية" ، وهو طريق القديسين، ومع ذلك فهو"مجهول"غير معلوم لأحد ، وهو كذلك لأولئك "الذين يملكون الشجاعة"دون غيرهم. و "الغرض أو الغاية"لايمكن وصفها. و"التجربة"كذلك لايمكن أن توصف، بل فقط الاشارة اليهما عن طريق" الأساطير والصور" . وفي اعتقادى أن هذه الكلمات تعبر عن"الطريق"الذى يسير فيه القديسون، والذى يؤدى إلى "تجربة"وغاية مجهولة وغير معلومة لأحد، اللهم الا من خلال "الأساطير والصور"-وهي تعنى التصورات التي هى حقائق أساسية في الديانات.

في كل دين هناك طريق، وهناك غرض وغاية أو تجربة يؤدى اليها هذا الطريق :"أنا هو الطريق، والحق، والحياة"فيما يقول المسيح في انجيل القديس يوحنا. وتتحدث البوذية عن "الطريق النبيل ذات الشعب الثمانية". أما الغرض، والغاية، والتجربة-

(١) المينوتور Minotaurحيوان خرافي في الأساطير اليونانية نصفه على هيئة رجل ونصفه الآخر على هيئة ثور. ذلك ان"باسيفاى"زوجة الملك"مينوس" اشتهت مضاجعة الثور، فصنع لها الفنان الماهر"ديديليوس"نموذجا خشبيا للبقرة اختبأت بداخله وكان دقيقا لدرجة أن الثور انخدع فيه وضاجع المرأة الشهوانية التي أنجبت -نتيجة لذلك- هذا المخلوق الغريب الذى اخذ نصفه من "مينوس" ، والنصف الثاني من الثور. قارن امام عبد الفتاح امام "معجم ديانات وأساطير العالم المجلد الأول٢٨٠ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام١٩٩٦ (المترجم).

وهي أمور مستترة- فهي توصف بطرق مختلفة على أنها "الخلاص" أو "السماء" أو "النرفان Nirvana" أو " الاتحاد مع براهمان" . ويبدو أن الديانات المختلفة تشير إلى طرق مختلفة وغايات مختلفة. لكني سوف أؤكد أنه يوجد دائما وفي كل مكان، في كل الديانات العظيمة ، غاية واحدة فحسب وتجربة واحدة فحسب، وطريق واحد- ربما مع بعض التحفظات، يمكن "الاشارة" اليه عن طريق "أساطير وصور" مختلفة تشكل الاختلافات بين هذه الديانات.

لقد أعطى مستر "إليوت" لكلماته، اذا كنتُ قد فهمته، تأويلاً مسيحيا خاصاً. ومن هنا يبدو أن نهاية المسرحية يعلمنا أن "الطريق "يؤدى بالضرورة ، أو في العادة إلى الاستشهاد الذى هو اذا ما أخذ بمعناه الحرفي يعني الموت من أجل الايمان، وهو خاصية للتصور المسيحي. (جميع الديانات تتضمن، بالطبع الاستشهاد، لو كان يقصد بذلك فحسب دمار رغباتنا في العالم). وأنا لا أعرف ما اذا كان على حق في هذا التأويل أم لا. لكنني على كل حال لن أتابعه في تأويله المسيحي الخاص الذى يمكن أن يعطيه لكلماته. ولقد أوضحت ، فيما سبق، أن الدين في رأيي، وكذلك النظرة الدينية، إلى العالم ليست خاصية تخص الشعوب المسيحية وحدها، وانما هي تنتمي إلى التراث الكلي للبشرية. ولا يهم ما اذا كانت المعاني التي سوف أقدمها لكلمات مستر اليوت هي المعاني التي يقصدها أم لا. لأنني سوف أستخدمها لأعبّر بها عن رأيي، ومعانيَّ الخاصة. وسوف أقدّم لها مجالا أوسع جداً مما كان يقصده هو. اذ يبدو أن مايقوله ينتمي إلى ديانة واحدة فحسب، لكني سوف أذهب إلى أنه ينطبق على جميع الديانات العظيمة.

فالأساطير والصور والرموز التي نشير بواسطتها إلى التجربة، والى الغاية، هي في رأيي، رغم أنها قد لاتكون كذلك في رأى اليوت، العقائد والمعتقدات للديانات المختلفة. وهذه الديانات تختلف، بل وتتناقض، بعضها مع بعض. وهاهنا تكمن الاختلافات بين الديانات. أما الوحدة بينها، فهي تكمن في المقام الأول، في الطريق والغاية، طريق الحياة الذى هو طريق القديسين. وربما كان مستر اليوت يقصد بكلمة "القديس" الاشارة إلى المسيحي فحسب. لكني أقصد القديسين في أى دين. أما ما اذا كان هذا الطريق يتضمن أية وجهة نظر عامة أو مشتركة عن طبيعة العالم، فذلك شيء سوف أناقشه في نهاية هذا الفصل. وعلى ذلك فسوف تكون هناك ثلاث مشكلات علينا أن نناقشها هي:

(١) تصور العقائد والمعتقدات الدينية على أنها أساطير وصور.

(٢) طريق الحياة ، والغاية، والتجربة.

(٣) ما اذا كانت التجربة تتضمن أية نظرة خاصة عن طبيعة الكون.

أما القول بأن العقائد والمعتقدات الدينية كلها هى أساطير وصور، فهو يعنى أن لا شيء منها صادق بالمعنى الحرفى. وأدراك ذلك هو المساهمة التى قدمها للفكر: الشكاك، والملاحدة وأيضا النظرة العلمية إلى العالم. لكن غاب عنهم شيء ما، فقد ذهبوا، ببساطة، إلى أن المعتقدات ليست صحيحة. ولقد كانوا على حق فى ذلك. وما فشلوا فى رؤيته هو أن المعتقدات ليست مجرد أكاذيب وانما هى أساطير، وصور وتشبيهات مجازية تشير إلى طريق الحياة، وإلى الغاية، وإلى التجربة. وربما كان ذلك أيضا المشكلة التى أشرنا إليها فى رقم (٣) فيما سبق والتى أرجأنا مناقشتها لما بعد أى أنها ترمز إلى حقيقة أشد عمقا عن الكون. ان ما علينا أن نبينه أولا هو أن المعتقدات اذا ما أردنا فهمها فهما حرفيا فسوف نجدها كاذبة. ومن هنا جاء ما تريد الصفحات القادمة أن تكافح من أجله ، وسوف تبدو وهى تفعل ذلك كما لو كانت إلحاداً وشكاً خالصاً. لكنها لابد أن تفهم على ضوء الأجزاء الأخيرة فى هذا الفصل.

ومن الطبيعى أننى لاأستطيع أن أتناول جميع المعتقدات فى جميع الديانات لكى أبينّ أنه إذا أخذت حرفياً فسوف تكون كاذبة. فمثل هذا العمل لن تكون له نهاية على وجه التقريب، كما أنه ليست له ضرورة على الاطلاق. وجميع الشعوب المتدينة، من الناحية العملية، تذهب إلى أن العقائد الخاصة بالديانات الأخرى غير ديانتها كلها كاذبة. فالرجل المسيحى لا يقبل عقيدة الهندوسى فى التناسخ. والبوذى لا يقبل عقيدة المسيحى فى التثليث. والطريقة التى سوف أتبعها هى أن آخذ معتقداً واحداً فحسب، يكون شائعاً بين معظم الديانات. وتعتقد معظم الشعوب أنه العقيدة الأساسية أكثر فى الدين. ثم أبيّن أننا اذا مافهمناها فهما حرفيا، فليس ثمة مبرر للاعتقاد بأنها صادقة، و أن هناك اكثر من مبرر لافتراض أنها كاذبة. وتلك العقيدة هى الإيمان بأن هناك موجوداً يطلق عليه اسم الله وهو شخص،أو عقل أو روح ووعى، يشكل خطة فى ذهنه، وأنه خلق العالم بناء على غرضه هو. ولست أعتقد أنه يمكن"البرهنة"على أن ذلك كذب ،اذ يمكن تصور وجود مثل هذا العقل الالهى الذى صنع العالم على نحو ما يصنع صانع الساعة. وان كنت أعتقد أنه يمكن بيان أنه ليس ثمة سبب على الاطلاق للاعتقاد فى وجود مثل هذا الموجود، وأى تصور ينطوى، فى الواقع، على مثل هذه الصعوبات علينا أن نتخلى عنه. أما القول بأن فكرة الله ربما انطوت على معنى رمزى فهو قول صحيح. وقد أرجأنا مناقشته إلى الصفحات الأخيرة، فنحن الآن معنيون فحسب بالمعنى الحرفى لهذه الفكرة.

أول شيء ينبغي علينا أن نقوله هو أن العلم لا علاقة له مطلقا بهذا الموضوع. ولابد أن يكون ذلك واضحاً مما سبق أن قلناه بالفعل في الفصول السابقة.فلا أهمية على الاطلاق، بالنسبة لوجود الله، أن تكون الشمس تدور حول الأرض، أو أن تكون الأرض هي التي تدور حول الشمس. أو ما اذا كانت الكواكب تتحرك في حركة دائرية أو اهليلجية أو أن تكون قوانين الحركة هي التي ذكرها جاليليو أو هي التي قال بها نيوتن. فالانتقال من تعاليم العلم المبكر إلى التقليل من الإيمان بالله كان انتقالا سيكولوجيا وليس منطقيا. وبعبارة أخرى كان خطأ. صحيح ان الاعتقاد العلمي بأن جميع الأحداث لابد من تفسيرها تفسيرا كاملا عن طريق الأسباب الطبيعية، وأنه لاتوجد تدخلات من قوى تعلو على الطبيعة. يثير صعوبات حقيقة، أمام الأفكار البدائية الساذجة عن فعل الله في العالم. لكن حتى ذلك، كما سبق أن أوضحنا في الفصل الخامس، يمكن التغلب عليه بقدر قليل من الذكاء المنطقي. ان علينا فقط أن نفترض أن وجود الله ضروري لاستمرار وجود العالم، وأن الله يعمل فيه الآن كما كان في الماضي، دائما من خلال وبواسطة عمليات القوانين الطبيعية. والواقع أن علم نيوتن لا يحتوي على شيء يتناقض مع الإيمان بالله، وكذلك العلم في يومنا الراهن، ولن يوجد علم في المستقبل يفعل ذلك.

ان نوع التفكير الذي يكون قاتلا حقا للايمان الحرفي بالمعتقدات الدينية، يأتي باستمرار عن طريق الفلاسفة وليس عن طريق العلماء، أما المعتقد الشائع الذي يقول العكس فهو محض ضلال، وهو يرجع، من ناحية، إلى انتقالات الفكر الخاطئة التي أشرنا اليها بالفعل، كما يرجع من ناحية أخرى إلى واقعة أن العلم على كل لسان، في حين أن الفلسفة مجهولة الا لفئة قليلة من الناس.

لقد حاولت في الفصل الثاني أن أبيّن بحرص المعنى التقليدي لكلمة"الله"، وتصور خلقه للعالم. لأن هذه الكلمة تستخدم هذه الأيام بكل أنواع الطرق السديمية.

وأنا أعرف رجلا يعترف بالايمان بالله، لكنه يقول، نتيجة للضغط أن ما يعنيه بكلمة الله هو المجموع الكلي للنزعات الخيرة في الموجودات البشرية. غير أن ذلك ليس هو ما كانت تعنيه العصور بكلمة"الله"، لأنها كانت تعني عقلا أو روحا أو وعيا خلق العالم ويقوم بحكمه. والتصور كما بينّا في الفصل الثاني لابد أن يسوده نزعة تشبيهية(تضفي على الله صفات الإنسان) ولابد أن نبرز ذلك لكي نفهم ماسيأتي.

ما المبرر الذي يجعلنا نؤمن بمثل هذا الموجود؟ هناك عدد معروف جيداً مما يسمى

"الأدلة على وجود الله" ظهر بين الحين والحين طوال تاريخ الفكر من أفلاطون فصاعدا، وضعه الفلاسفة واللاهوتيون معا. ومن المستحيل هنا أن أفحصها كلها، فمعظم الفلاسفة- باستثناء فلاسفة الكاثوليكية الرومانية- ومعظم رجال الدين المستنيرين فلسفيا أنفسهم، ينظرون اليها الآن على أنها مغالطات عفا عليها الزمان. ويميل المفكرون الدينيون الآن إلى الثقة اكثر واكثر لا على البراهين المنطقية الخارجية، وإنما على النور الداخلي للخبرة الدينية المستقرة فى أعماق البشر. ولقد سبق أن فحصت فعلا، فى الفصل الخامس، أحد البراهين الشهيرة، وهو برهان النظام وبينت ما فيه من زيف ومغالطة. وليس فى استطاعتى هنا أن افعل شيئا أكثر من تقديم مناقشة موجزة لبضعة أسطر أخرى للفكرة التى آمن بها الناس فى الماضى للبرهنة على وجود الله.

تقول إحدى الافكار الشائعة جدا أنه لابد للعالم من سبب أول، ولابد أن يكون هذا السبب الأول هو الله.لكن لماذا لا ترتد سلسلة الأسباب والنتائج إلى الوراء إلى مالا نهاية فى الماضى بحيث لاتكون هناك بداية؟ قد يكون من الصعب تصور ذلك، ولقد اعتقد بعض الفلاسفة أن فكرة الزمان اللامتناهى تتضمن تناقضات. غير أن النقطة الهامة هى أن فكرة الله بوصفه السبب الأول تعرض بالضبط نفس المشكلات والمتناقضات، ولا تقدم حلولاً لها . ذلك لأن وجود الله، فى النظرة التقليدية، يرتد إلى الوراء فى ماض لامتناه بنفس الطريقة بالضبط التى ترتد بها سلسلة الأسباب. صحيح أن بعض اللاهوتيين عندما رأوا ذلك قالوا ان أزلية الله ليست امتدادا لا متناهيا فى الزمان، وأن الله خلق الزمان عندما خلق العالم. غير أن ذلك يؤدى إلى تناقض، اذ لو صّح ذلك، لكانت للزمان بداية، ولم يكن هناك زمان قبل هذه البداية.غير أن تصور بداية للزمان فى لحظة لا تكون هى نفسها فى الزمان، أعنى ليس لها زمان قبلها، هو تناقض ذاتى. غير أن النقطة الرئيسية، هى أنه ليس ثمة مبرر للقول أنه لابد أن يكون هناك سبب أول، طالما أنه يمكن لسلسلة الأسباب أن تمتد إلى الوراء إلى ما لانهاية له من الزمان، وأنه اذا كانت هناك مشكلة فى تصور زمان لامتناه فى الماضى يحتوى على سلسلة لا نهاية لها من الأسباب ، فانه ستكون هناك المشكلة نفسها بالضبط فى تصور زمان لا متناه فى الماضى لا يحتوى الا على سبب واحد لا متناه نطلق عليه اسم: الله.

لكن افرض أننا سلمنا أنه لابد أن يكون هناك سبب أول. فلماذا يكون هذا السبب الأول عقلا أو روحاً؟ إن البرهان الذى يقول إن سلسلة الأسباب لايمكن أن تمتد إلى الوراء إلى مالا نهاية، حتى اذا قبلناه فانه لا يبيّن شيئا عن طبيعة السبب الأول؟ ولماذا

يكون روحيا أوعقليا بدلا من أن يكون ماديا..؟ الاجابة الوحيدة التى قُدمت لهذا السؤال هو أن افتراض العقل أو الروح هو الافتراض الوحيد الذى يمكن أن يفسر وجود الغرض، وتكيف الوسائل مع الغايات الذى نجده فى الطبيعة. وبعبارة أخرى البرهان على أن هناك سببا أول،حتى لو سلّمنا بوجوده، مضطر إلى أن يكمل نفسه ببرهان آخر عن النظام حتى يبيّن لنا أن السبب الأول لابد أن يكون عقلا بدلا من أن يكون أى شيء آخر. لكن سبق أن بيّنا بالفعل أن برهان النظام لاقيمة له.

أما مناقشة البرهان الذى يقول أن المعجزات تثبت وجود الله فقد ولى زمانه، فلا يؤمن كثير من الناس الآن بأن المعجزات قد حدثت. لكن ربما احتاج هذا الموضوع إلى كلمة قصيرة: افرض أن حادثة مذهلة جداً قد وقعت يستغلق علينا تفسيرها تماما كأن يتحول الماء إلى خمر، أو يتحول الحجر إلى خبز. اننا فى هذه الحالة نميل إلى الإيمان بأن معجزة قد حدثت.والآن اما أن تعود الأحداث الغريبة والشاذة إلى قانون طبيعى مّعين لكنا نجهله الآن. واما أن تكون خرقا للقانون الطبيعى، ولا نستطيع تفسيره حتى الآن بالقوانين الطبيعية، لكنا نستطيع تفسيره اذا عرفنا كل قوانين الطبيعة، عندئذ لن تكون المعجزة تدخلا إلهيا، وبالتالى فلن تقدم أى دليل على وجود الله. لكن لو عرفنا المعجزة بأنها تدخل من الله لكسر قانون الطبيعة،فاننا فى هذه الحالة لا نستطيع أن نستخدم أى حادثة مذهلة كبرهان على وجود الله مالم نكن نعرف بالفعل جميع قوانين الطبيعة، ونعرف أن هذه الحادثة المعينة لايمكن تفسيرها أبداً عن طريق هذه القوانين. والحالة الوحيدة التى أعرفها هى حالة المشلولين الذين شفوا، فى بعض الأحيان، عند زيارتهم إلى منطقة لوردLourdes [1] ولو كان هناك شواهد كافية لها قيمتها على ذلك– وأنا لا أعرف ما اذا كانت هناك مثل هذه الشواهد أم لا– فانه ينبغى علينا الإيمان بها، لكنها فى الواقع لا تبرهن على شيء.ذلك لأننا لا نعرف جميع قوانين الطبيعة وكل الاسباب الطبيعية التى تؤثر فى الجسم البشرى.ونحن على وشك أن نعرف سوى القليل عن النتائج للحالات السيكولوجية غير المعتادة على النظام الفزيقى.

(١) لورد Lourdes بلدة فى الجزء الجنوبى الغربى من فرنسا، كانت فى العصور الوسطى ذات موقع استراتيجى هام. أصبحت منذ عام١٨٥٨محجا يقصده المرضى من الكاثوليك التماسا للشفاء، بعد الذى أذيع من أن العذراء تجلت، غير مرة، فى مغارة هناك، لفتاة ريفية اسمها برناديت.(المترجم).

وربما كان"الإيمان"إحدى هذه الحالات السيكولوجية التى تؤثر بقوة. وان كنا لانزال نجهل بشكل مؤسف مثل هذه الأمور. لكن ليس ثمة مبرر على الاطلاق يجعلنا نفترض أن هذا الشفاء، لو كان قد حدث، لا يرجع إلى أسباب طبيعية.

لو أننا سلمنا بأن جميع الأدلة علي وجود الله غير سليمة، فإن ذلك بالطبع، لايبرهن على عدم وجوده، فالقول بأنه لايوجد دليل يشهد يوجد جبل يبلغ ثلاثين ألف قدم على سطح القمر، لايبرهن على عدم وجود مثل هذا الجبل، بل انه من الممكن أن يوجد. وبالطريقة نفسها فانه قد يكون هناك موجود اسمه الله حتى ولو لم يكن هناك دليل متاح لنا على وجوده.فمن المستحيل البرهنة على عدم وجود الله، فى استطاعتك فقط أن تقول انه لا يوجد دليل على وجوده ، دعنا نفترض إذن أن هناك مثل هذا الوجود لله.

والآن ما الذى تخبرنا به الديانات التقليدية عن طبيعته؟

أولا إنه عقل أو روح أو وعى. وهذا العقل فى التراث المسيحى لا متناه، أزلى،كلى القدرة- قادر على كل شيء-وكامل أومكتمل الخير. دعنا ننظر فى بعض الصفات . ان كلمة"عقل "أوروح"لابد أن تؤخذ بمعناها الحرفى بوصفها تتضمن المعنى الجوهرى نفسه الذى يكون لها عندما نطبقها على الموجودات البشرية. ولاشك أن فكرة"عقل الله" تحتوى على قدر من المعنى الرمزى فقد تكون أسطورة أو صورة تعنى شيئا آخر. لكننا الآن معنيون بالمعتقدات الدينية عندما تؤخذ بمعناها الحرفى . واذا فُهمتَ على هذا النحو فإن عقل الله لابد أن يكون شيئا شبيها بالعقل البشرى، رغم أنه بغير شك سيكون أكثر قوة، وحكمة وخيرية. أن كلمة"عقل" اذا ما أخذت بحرفيتها، فانها تعنى تيارا من الحالات النفسية المتتالية، المتتابعة، المتغيرة التى تعقب الواحدة منها الأخرى فى تسلسل زمنى. ولايمكن للوعى- بالمعنى الحرفى للكلمة أن يوجد على أى نحو آخر. فليس من الممكن أن نتصور وعيا لايتغير، لأن الوعى يعتمد على التفاعل بحيث لايكون ممكنا إلا اذا أعقبت فكرة أو إدراكا، فكرة أخرى- أو ادراكا آخر يقابلها. وبالتالى فالوعى الذى يكف عن التغير يكف أيضا عن الوجود وينتقل إلى ظلمات اللاوعى. ومن ثم فلو كان لله وعى بالمعنى الوحيد الذى نعرفه لكلمة الوعى، فلابد أن يكون وعيا متغيرا. أما القول بأن وعى الله يتدفق ويتغير فى الزمان، فإن ذلك يتناقض

مع صفة الثبات واللاتغير التى تنسب أيضا إلى الله فى جميع الديانات، فهو يضع الله، فى الحال، فى الزمان، وذلك يتناقض أيضا مع التصور اللاهوتى لله، القائل بأنه فوق الزمان وأنه هو الذى خلقه. كما أنه يتناقض أيضاً مع اللاتناهى التى هى صفة لله. فاللامتناهى لايمكن أن يتغير، لأن ما يتغير ينقصه شيء فى لحظة ما سيكون عنده فى لحظة أخرى. وذلك الذى ينقصه شيء لايمكن أن يكون لا متناهيا. والفكر اللاهوتى كله يفترض أن الله لامتناه. أما العقل البشرى فهو متناه فى مقابل العقل الالهى اللامتناهى. لكن كلما فكرنا فيه، رأينا أننا لا نستطيع أن نلحق به أى معنى على الاطلاق لهذه اللغة. فطالما ان العقل يتدفق بحالات واعية متغيرة، والتغير يتضمن التناهى، ومن ثم كان العقل الالهى تناقضا فى الالفاظ. اننا نستطيع ان نفهم معنى الزمان اللامتناهى، أو المكان اللامتناهى،لكن مالذى يعنيه لفظ "اللامتناهى" عندما يوصف به الوعى..؟ وطالما أنه لا يمكن تقديم اجابة عن هذا السؤال.فقد ذهب بعض المفكرين إلى القول بأننا عندما نصف الله بصفة "اللامتناهى"، فان كل مافى الأمر أننا نستخدم لفظا شرفيا. فنحن عندما نصف الله بأنه"الخير اللامتناهى"، و"الحكيم اللامتناهى"، وما إلى ذلك، فإن كل ما نعنيه، فى الواقع، هو أنه خيّر جداً، وحكيم جداً..الخ ، أى أنه أفضل منا بكثير وأشد منا حكمة، ولو صّح ذلك فسوف يكون الفرق بيننا وبين الله فرق فى الدرجة فحسب. ومن المؤكد أن ذلك لاهوت سيىء. وسوف يصر رجل اللاهوت على أن الله لامتناه حقا. لكن لا يمكن فى هذه الحالة إضفاء أى معنى على كلامه، فان يتوقف عن ايمانه بلا تناهى الله، أو أن يستخدم لغة لا معنى لها.

وكذلك فان نشاط الله وابداعه يتناقضان مع صفة اللامتناهى، لأن الفعل والنشاط والخلق والابداع تتضمن التغير الذى يتسق فقط،كما سبق أن رأينا مع المتناهى. ولقد اعترف الفكر اللاهوتى باستمرار أن الظهور والاختفاء صفات للموجود المتناهى وهذا هو السبب فى أنهم يقولون ان الله ثابت ساكن لايمكن أن يتغير. لكن إذا صّح ذلك،فان وعى الله لايمكن أن يكون قد تغير من ادراك غياب العالم قبل أن يخلقه إلى إدراك حضوره بعد عملية الخلق.

هناك أيضا صفات ترتبط بصفة القدرة على كل شيء التى تّنسب إلى الله،فهل هذه

الصفة تعنى أنه قادر على خلق الدائرة المربعة ؟لاشك أن ذلك خُلف محال. لكن لوصّح ذلك كان معناه أن قوانين المنطق ملزمة للعقل الالهى على نحو ما هى ملزمة للعقل البشرى، وأن هناك أشياء إذن لا يستطيع أن يفعلها.

وربما نظر القاريء إلى الملاحظة الأخيرة على أنها تافهة. لكنه لايمكن أن يعتقد ذلك بشأن المشكلات التى تنشأ مرتبطة بفكرة اللامتناهى أو الخيرية التامة لله، لأنه لا يمكن التوفيق بينهما وبين وجود الألم والشر فى العالم، وقد أدت إلى واحدة من أعظم المشكلات اللاهوتية شهرة، وأعنى بها مشكلة الشر. فاذا كان الله هو المصدر النهائى لكل شيء، لكان معنى ذلك أنه المصدر النهائى للشر، لكن كيف يمكن أن يتسق ذلك مع خيريته الكاملة؟

كتب هيوم يقول:

"إن أسئلة أبيقور القديمة لا تزال بغير جواب: فهل يريد الله أن يمنع الشر، لكنه لا يستطيع؟ لو صّح ذلك لكان عاجزاً. أم أنه يستطيع لكنه لايريد؟ لو صّح ذلك لكان غير خير. أم أنه قادر ويريد فى آن معاً؟ وفى هذه الحالة من أين جاء الشر اذن؟.."(١).

ان النقطة الجديرة بالملاحظة هى أن قوة برهان هيوم كلها تعتمد على أنه يأخذ جميع الألفاظ المستخدمة بمعناها الحرفى. وربما كان من الضرورى أن نذكر القارئ أن ما نحاول أن نبيّنه هو فقط، أن فكرة وجود الله اذا ما أخذت حرفياً فلن تكون سوى أسطورة. ولن يكون لبرهان هيوم أية قوة مالم تكن ألفاظ مثل"قادر"و"يريد" و"يستطيع"، قد استخدمت بمعناها المألوف فى حياة البشر، بوصفها تعنى الأشياء نفسها التى تعنيها اذا ماقلنا عن الموجود البشرى انه قادر أو يريد أو يستطيع أن يفعل هذا الشيء أو ذاك. ولن يكون له أدنى قوة مالم يكن هناك اعتقاد بأن الله عبارة عن شخص أوعقل بنفس المعنى الذى نستخدمه عن الموجودات البشرية عندما نقول: أنها أشخاص لها عقول. لكن اذا ما أخذت الألفاظ والأفكار بمعناها الحرفى عندئذ فان برهان هيوم لن يكون له جواب على الاطلاق. لكن ذلك لايبين ان فكرة الخير

(١) ديفيد هيوم"محاورات حول الديانات الطبيعية "(نيويورك –شركة هافنز للنشر عام (١٩٥١) القسم ٨ماشر ٠ (المؤلف).

اللامتناهي لله لا ترمز إلى معنى أشد عمقاً وحقيقة من ذلك، لكن لو صّح ذلك فانه هو ما أطلقنا عليه اسم خاص هو الأسطورة.

جميع المحاولات لحل هذه المشكلة على مستوى التفسير الحرفى باءت بالفشل بل كانت عبثا واضحا، فقد ذهب بعض المفكرين إلى أن الشر ليس واقعة ايجابية بل هو فحسب واقعة سلبية. فهو ليس سوى غياب الخير، ومن ثم فهو لاشيء، ولا يمكن أن يكون الله مسئولا عن خلق اللاشيء. غير أن ذلك يعنى أن نقول ان الألم والشر لا يوجدان وجودا حقيقيا على الاطلاق، وهو خُلف محال.

وذهب مفكرون آخرون إلى أننا لايمكن أن نجد شراً فى العالم لو نظرنا إلى العالم ككل. ان مظهر الشر يبدو فقط لرؤيتنا الجزئية المحدودة. ان عدم توافق النغم فى التأليف الموسيقى يبدو غير سار لو أنه سُمع وحده. لكن عندما ما نسمعه كجزء من قطعة موسيقية كاملة فسوف نجد أنه يُسهم فى جمال الكل. وبنفس الطريقة سوف يكف الشر عن أن يبدو شراً لو تمكنا من النظر إلى الكون نظرة شاملة تضمه فى كل واحد. غير أن هذه الفكرة- كسابقتها- تتجه نحو إنكار وجود الشر فتجعله مجرد مظهر وليس حقيقة. وفضلا عن ذلك لو كان المظهر يرجع إلى نظرتنا الجزئية المحدودة ، فلابد لنا من التسليم بأن نظرتنا الجزئية المحدودة، على الأقل، حقيقة، ونرى شراً حقيقياً وليس مجرد مظهر.

ولقد وجد مفكرون آخرون ، بعد أن شعروا باليأس التام من مثل هذه المراوغات وألوان الهروب-ملاذاً فى مفهوم"السر"أو"الغموض" .فذهبوا إلى أن أعمال أو طرق الله فى العالم أسرار غامضة أمام العقل البشرى، وأن علينا أن نقبل الشر على أنه واحد من هذه الأسرار. غير أن ذلك ملجأ غير منطقى وغير متسق فى آن معاً. لأن نفس هؤلاء المفكرين سوف يصرون على أن الأشياء الخيّرة والجميلة فى العالم هى دليل على خيرية الله.لكن لو صحّ ذلك، فلابد أن تكون الأشياء الشريرة- بنفس المنطق- دليلا اما على شره أو عجزه.أن أولئك الذين يلجأون إلى مفهوم السر الغامض يقبلون الدليل عندما يكون لصالح قضيتهم ، لكنهم يرفضون قبوله عندما يسير ضدهم.

لقد اخترت فى هذه الصفحات، كعينات،قلة فحسب من البراهين الشكية التى يمكن استخدامها لتدمير قضية مثل: "هناك عقل قادر على كل شيء، خيّر على نحو

لا متناه، خلق العالم ويحكمه" . وقد يكون بعض هذه البراهين مقنعاً وقد لا يكون البعض الآخر كذلك. وسوف يكون من الممكن بالطبع أن نلتقط الثغرات، وأن نناقش وأن نجادل .غير أن قوة البراهين الشكية من هذا القبيل كلها، سواء طرحتها بطريقة تخلو من الخطأ أم لا، لابد أن تبرهن فى النهاية، كما أعتقد، على انها لا تقاوم أمام عقل مخلص تماما وغير متحيز تماما فى آن واحد. فما هى النتيجة التى تشير إليها..؟ انها، فى رأيى، لاتشير إلى أن جميع الديانات زائفة، ولا حتى القضية التى سقتها الآن تواً– كاذبة تماما. ولكنها تشير فحسب إلى أن مثل هذه المعتقدات ليست صادقة حرفياً، وأنها فى أفضل حالاتها" أساطير وصور"ربما" تشير إلى" حقيقة أكثر عمقاً. ونحن عندما نتحدث عنها فاننا نتحدث عن الظلام ، والمتاهات، ورعب المينوتور. وهذا يعنى أننا نتحدث عن الآلهة والعقول القادرة على كل شيء والشياطين.

فما هى اذن– حتى نعود إلى مشكلتنا الثانية– طريقة الحياة، والغاية، والتجربة، التى ترمز اليها هذه الأساطير والصور ماهى الحقيقة الاكثر عمقاً التى تشير اليها..؟

هناك طريقان للحياة يتبعهما معظم الناس وهما: طريق"الاستفادة من أفضل ما فى الوظيفة السيئة" و"طريق القديسين"– القديسون فى أى دين . فما هو هذا الطريق الثانى، وماهى غايته؟طالما أن الطريق والغاية، بحسب كلمات اليوت"–" مجهولان"، ومادامت الغاية" لايمكن وصفها"فان المؤلف –وهو يتبع الطريق الأول– لايمكن أن نتوقع منه أن يعرفهما أو يصفهما. ولا يستطيع أحد أن يفعل ذلك ،حتى أولئك الذين يتبعون الطريق ووصلوا إلىٰ الغاية. لكنى أعتقد ، مع ذلك ، أن هناك شيئا يمكن أن يقال، فهناك وثائق كتبها أولئك الذين اتبعوا الطريق الثانى يمكن ان نقتبس بعضها ، ونحن أيضاً نجدها لاتعبر عن الحقيقة الحرفية العادية، ولا عن" نصف" الحقيقة، لأن هذه الحقيقة" لايمكن التعبير عنها" بألفاظ اللغة ، وهذا هو السبب فى أن الناس ابتكروا الأساطير والصور التى تشير فقط أو تلمح اليها." التجربة" التى هى أيضا" الغاية"التى "لاتوصف"فهى تفوق الوصف" . غير أن هذه الوثائق المباشرة للتجارب الشخصية للقديسين والمتصوفة تقترب– على الأقل– بطريقة مامن الحقيقة العارية أكثر من المعتقدات الرسمية للعقائد المختلفة التى كانت فى الجانب الاكبر منها من عمل اللاهوتيين وليست من عمل القديسين– رغم أن القديس واللاهوتى قد يكونان فى حالات نادرة شخصاً واحداً.

يقول بوذا:" ستظل الحقيقة والدستور الضرورى الثابت للوجود ان جميع مكونات الوجود بائسة "[١]. وجاء أيضا فى الأوبنشاد"فى اللامتناهى وحده توجد الغبطة. أما المتناهى فلا توجد فيه أية غبطة.."[٢].

ولو أننا فكرنا فى هذه النصوص بطريقة غير متحيزة لوجدنا أن هاتين العبارتين يمكن أن تظهرا أمامنا على أنهما مبالغة كبيرة لاسيما العبارة الأولى. وقد يكون الأمر كذلك . وربما سلمنا بأن السعادة القصوى لا توجد الا مع الله، الموجود اللامتناهى ، لكن هناك قدراً كبيراً من السعادة الأصيلة موجود فى الحياة اليومية. ومع ذلك فان التعبيرات التى توازى أبيات الأوبنشاد يمكن أن توجد فى آداب جميع الديانات . فما ينفك القديسون يخبروننا أنه لا توجد سعادة على الاطلاق، الا مع الله .

وحتى فى لغة اليوت أن كل مايستطيع أن يفعله الفرد منا، باستثناء، القديسين هو أن يستفيد من أفضل ما فى الوظيفة السيئة"وهذه العبارة تقول على أقل تقدير، أنّ الطريق العادى للحياة لايمكن أبداً ان يكون شيئاً آخر سوى وظيفة أوعمل سيئ ،فلا يمكن عمل وظيفة خيّرة بأية وسائل مألوفة مثل النقود أو الممتلكات أو رباطة الجأش أو حتى الشعر والموسيقى، والعلم، والفلسفة، والفن.وكل شخص متدين يقول، فى الحقيقة، نفس الشيء أن الحياة فى هذا العالم المتناهى سيئة وأن "الغبطة لاتوجد الا فى اللامتناهى وحده"وهو يقولها بألفاظ قوية أو ضعيفة، فمثلاً لغة بوذا هى الأقوى، وربما كانت لغة اليوت هى الأضعف[٣].

لكن اذا نظرنا نظرة منصفة غير متحيزة ألا نجد أن جميع هذه العبارات الدينية تبدو كاذبة؟ فهناك قدر كبير من السعادة موجود فى الأشياء المتناهية، وهناك كثرة من المتع البريئة، وهناك الزهور، وغروب الشمس، والقصائد، والموسيقى، والمسرحيات مثل مسرحية اليوت. فما الخطأ فى أمور مثل لعبة البسبول أو كرة القدم..؟ وهناك أيضا أشياء طيبة نأكلها ونشربها، والاستمتاع بهذه الأمور قد لا يكون شيئا نبيلا على وجه الخصوص. ولاشك أن هناك متعاً رفيعة ومتعاً دنيا. وهناك ألم ومعاناة أيضا. وقد يرى

---

(١) اقتبسناه من "البوذية على شكل ترجمات"بقلم: هـ. س. وارن (كيمردج ومطبعة جامعة هارفارد عام١٨٩٦) ص ٢٠(المؤلف).

(٢) الأوبنشاد ٧-٢٣ فى الكتابات الهندوسية المقدسة- سلسلة افرى مان (المؤلف).

(٣) ناقش ستيس هذه الفكرة فى الفصل السادس من كتابه"الزمان والأزل "ص٢٠٥ومابعدها من الترجمة العربية للدكتور زكريا إبراهيم-المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بيروت ١٩٦٧(المترجم).

البعض أن الآلام تفوق المتع، وقديرى آخرون العكس. لكن أليس من الكذب أن نقول أنه لا توجد في الحياة سعادة على الاطلاق، وأكثر من ذلك أن نقول أن مكونات الوجود بؤس؟. ومع ذلك فان القول بأنه لا توجد سعادة الا مع الله، ولا غبطة الا مع اللامتناهي هي العبارة التي تتكرر على نحو موصول على ألسنة القديسين. أتراهم يتحدثون لغواً، وينكرون الحقائق الواضحة..؟ أم تراهم يقصدون شيئاً فشلنا نحن في فهمه حتى اذا كنا نردده، كالببغاء، بألسنتنا في الكنيسة، والمحفل، والمسجد..؟!

أنا أعتقد أن ما يقوله القديسون صحيح ـ لا فقط أن فيه بعض الحق ـ بل أنه كله حق.

صحيح أن هناك متعاً ولذات وفيرة، متاحة لنا في طريق الحياة الشائعة ـ اذا نظرنا إليها من مستوى معين، وأن كثرة منها متع بريئة تماما. والقديس لا ينكر ذلك. فهو لا ينكر أن باستطاعتك أن تقضي أوقاتا ممتعة. وأنت عندما تقضي أوقاتا ممتعة فانك تستمتع بوقتك تماما. لكن المستوى الذي يتم فيه ذلك هو مستوى سطحي، ونحن نجد في مستوى أعمق أن هذه المتع جميعاً سطحية، وضحلة، وفارغة، وعقيمة فهناك ظلام دامس تحت بريق البهرجة التافهة، وأن البؤس هو محورها، وهذا هو السبب في أننا باستمرار نشغل أنفسنا في سعي مؤقت، بسبب الانشغال أننا نريد أن ننسى ما نكون عليه نحن أنفسنا في أعماقنا فعلا.

ولا يصدق ذلك على الحيوانات، فهناك شيء في الانسان غير موجود في الحيوان، وإلى هذا الشيء تشير أسطورة خلود النفس. فما هو هذا الشيء؟ لا نستطيع الاجابة عن هذا السؤال، لأن هذا الشيء «لا يمكن أن يوصف» أنه فوق الوصف. فلو قلنا انه «التعطش إلى اللامتناهي» فاننا نستخدم لغة الأسطورة، ونحن أيضا نستخدم لغة حزينة كئيبة ومبتذلة. ولو أننا قلنا: أن الانسان الحق هو الله حيث اغترب عنه، وهذا الاغتراب بما أنه الطبيعة الجوهرية للانسان بوصفه موجودا متناهيا هو البؤس الداخلي الذي نتحدث عنه، فاننا في هذه الحالة نستخدم مرة أخرى بلغة مبتذلة معادة، وكذلك لغة الاسطورة. لكننا لانستطيع أن نقول سوى شيء كهذا.

صحيح أن الانسان يمكن أن ينسى نسيانا تاما ذلك الظلام الداخلي للنفس لدرجة

أنه يصبح غير واع به، ولا يعرف له معنى عندما يتحدث أحد عنه. وعندئذ قد يسأل: كيف يمكن للانسان أن يكون شقيا ـ ولا يعرف، مع ذلك، شيئا عن شقائه؟ أن الانسان اذا ما شعر بالسعادة، فهو اذن سعيد. لكن حتى على المستوى السطحى للحياة اليومية فان ذلك غير صحيح.. أنه يمكن الاعتقاد خلال فترة من الزمان أن المرء سعيد ثم يتحقق بعد ذلك من أن ذلك غير صحيح، وأنه لم يكن كذلك. وقد يسأل المرء مرة أخرى عما اذا كان من الأفضل له ـ اذا لم يكن المرء واعيا بالظلام بداخله وكان سعيداً على المستوى السطحى ـ أن يظل فى الحالة التى هو عليها، قانعا بها. وذلك هو نفسه السؤال القديم عما اذا كان من الأفضل أن تكون خنزيرا راضيا عن أن تكون سقراط ساخطاً. والجواب هو: كلا لن يحدث ذلك مالم تكن خنزيراً.

الحقيقة الجوهرية للدين، لكل دين، انه يوجد طريقة للخروج من ظلام الحياة هذا : طريق إلى النور. أن الغاية من طريقك الحالى عقيمة، أما الغاية من الطريق الآخر فهى «الغبطة»، و«النعيم»، وليست هذه مجرد درجة لما يسميه الناس «بالسعادة»، انها ليست مجرد «متعة رفيعة»، فالغبطة والنعيم ـ على نحو ما تُفهم هذه الكلمة الأخيرة عادة ـ لا تنتمى إلى نفس نظام الأشياء على الاطلاق، وطريق الخروج ـ طبقاً لجميع الديانات ـ طويل جداً وشاق جداً. لكنه ممكن لو لديك الارادة الكافية، فما هو هذا الطريق؟

يفترض، بصفة عامة، أن طريق القديسين يعتمد على الحياة حياة خيّرة طيبة. أعنى حياة أخلاقية. أليس القديس هو مجرد انسان خيّر جدا؟ ويطابق هذه الوجهة من النظر القول بأن الأخلاق هى ماهية الدين، وربما قيل عندئذ أن ماهية المسيحية هى موعظة الجبل. فعندما نطرح المعتقدات جانبا نجد أنه لا يبقى أمامنا سوى الأخلاق، لأنه لا يوجد شيء آخر فى الدين، بجانب الأخلاق والمعتقدات. وكذلك وجهة النظر التى تقول إن الدين: «هو الأخلاق المشبعة بالعاطفة» تجعل الأخلاق جوهر الدين.

وطريقة التفكير هذه كلها عبارة عن تخبط قاتل. فمن الصعوبة البالغة أن نقول انها لا يمكن أن تكون سوى نتيجة لضرب من العمى الدينى. لأنه كما أن هناك أناسا متبلدين فى احساسهم الجمالى، حتى أنهم يظهرون أمام الآخرين عميانا، وهم مثلا أولئك الذين ليس لديهم أى احساس بالموسيقى، والذين لا تبدو الموسيقى أمامهم سوى

خليط من الأصوات ـ فتلك هى الحال أيضا مع الدين. ولا يوجد أمثال هؤلاء الناس بين الشكاك فحسب. بل إنهم شائعون بين أصحاب الآراء المألوفة.

ليس الدين، ببساطة، هو الأخلاق. كلا، ولا هو خليط أو مزيج من الأخلاق والمعتقدات . بل هناك شيء ثالث يختلف اختلافاً كبيراً عنهما هو الذى يشكل ماهية الدين. صحيح أن الدين يعتمد باستمرار على الحياة الأخلاقية، وصحيح أيضا أن القديسين، فى العادة أناس على خلق رفيع، وليس ذلك مجرد صدفة لكنه ضرورة، لأن المحبة والشفقة أو الرحمة تنبع بالضرورة من رؤية خاصة، وتجربة خاصة. ولهذا، نجد أن المتصوف والقديس هما بالفعل أجزاء منهما بحيث لا يملكان البعد عن الأخلاق. غير أن الأخلاق هنا ليست هى الدين.

طريق الأخلاق وحده لن يؤدى أبداً إلى «الغبطة»، و«السعادة الروحية»، و«الخلاص» ـ وتلك هى الغاية من الطريق كما يقال. أنه يمكن أن يؤدى إلى «السعادة الدنيوية». ولقد حاول أفلاطون، وفلاسفة آخرون، أن يبرهن على أن الرجل صاحب الخُلق هو رجل سعيد بالضرورة. وكنا نأمل أن يكون ذلك صحيحاً، ومع ذلك فهناك نوع من الإحباط وخيبة الأمل أو التضليل تذهب إلى أن الحياة هى أخلاقية فقط. قد يقوم المرء بأداء واجبه، ومع ذلك يظل شقياً، أو على الأقل ساخطا بطريقة أساسية. اذ يبدو، فى النهاية، أن الأخلاق لم تفده شيئاً، وأنها ليست سوى عبء ثقيل يحمله على كاهله. وعلى أية حال، فإن السعادة، حتى اذا كانت الحياة الأخلاقية لا تضمن ذلك، فأنها لن تكون سوى ظاهرة سطحية مثل المتعة. فهى ليست الغبطة أو النعمة التى يسعى إليها الدين.

فما هو، إذن ، هذا الطريق، ماهى هذه الغاية؟ إنها إذا شئنا الدقة، «لا يمكن أن توصف» فهى تفوق الوصف. ولابد أن تفهم عبارة «تفوق الوصف» بمعناها الدقيق، بمعنى أنها مالا يمكن أن يقال، ومالا يمكن التفوه به على الاطلاق بأية كلمات يمكن تصورها، وبأية لغة تصورها ـ ولن تكون فى المستقبل. ويمكن أن تفيدنا هنا ما خلفه لنا القديسون أنفسهم من وثائق. لأن فى استطاعتهم أن يقولوا مالا يمكن قوله، لكن فى استطاعتهم التلميح أو الإشارة إليه بوضوح أكثر مما تفعل معتقدات الدين. ويؤمن القديسون، بالطبع، بمعتقدات الدين ويكررون ذلك: فيؤمن القديسون المسيحيون

بالمعتقدات المسيحية، والقديسون الهندوس بالمعتقدات الهندوسية، والقديسون المسلمون بالمعتقدات الإسلامية. فهم جميعا بشر قبل كل شيء آخر مقيدون في معتقداتهم العقلية، بالثقافات المختلفة التي نشأوا فيها، وبمقدار ما يكررون عقائد ديانة معينة ينتمون إليها، يناقضون الديانة الأخرى. لكنهم في بعض الأحيان يرتفعون ويجاوزون الثقافات المختلفة ويسعون إلى النطق بماهية الدين الخالصة نفسها. وعندما يفعلون ذلك فان أقوالهم تكشف عن قدر مذهل من الاتفاق.

جوهر الدين ليس الأخلاق بل التصوف، وطريق القديسين هو طريق الصوفية. ومن هنا فانني أستخدم كلمتي «القديسين» والمتصوفة» في هذا الكتاب بمعنى واحد. ولا أستطيع أن أمنع نفسي من هذا الاستخدام حتى اذا لم يكن يتفق مع تعريفات المعاجم، وقضيتي التي أدافع عنها هي أن كل دين هو في النهاية تصوف، أو أنه ينبع من الجانب الصوفي في الطبيعة البشرية. ومن ثم فجميع المتدينين متصوفة، بدرجة كبيرة، أو صغيرة. وليس ثمة خط حاسم بين المتصوف وغير المتصوف. فأولئك الذين يُعرفون، عادة، على أنهم متصوفة، ويعترفون هم أنفسهم بذلك، هم أولئك الذين يتحقق تصوفهم بوضوح على ضوء الوعي الكامل، أما الانسان المتدين العادى، فتصوفه كامن بداخله، أعني يختفي تحت عتبة الوعي. ولا يُرى على السطح الا على نحو باهت، وهو نفسه لا يعترف بوجوده، ولا يعترف به غيره من الناس. أن القديس هو الرجل المتدين على الأصالة. ومن ثم فجوهر حياته هو التصوف سواء عرف ذلك هو نفسه ووصف به نفسه، أو عرفه الآخرون المحيطون به الذين يراقبونه ويصفونه ـ أم لا.

وسوف أقتبس فيما يلي بعضاً من أقوال المتصوفة أخذتُها عن قصد من عدد من الثقافات والديانات المختلفة. وما هو مشترك بين هذه النصوص كلها هو أن هناك نوعاً من التجربة أو الخبرة، أو الطريقة التي تخبر بها العالم تلغى فيها جميع التمييزات بين شيء وآخر ـ بما في ذلك التمييز بين الذات والموضوع ـ ونتجاوزها أو نعلو عليها، حتى أن جميع الأشياء المختلفة في العالم تصبح واحدة، أعنى تصبح متحدة بعضها مع بعض. ولابد لنا أن نفترض أنها لا تزال مع ذلك مختلفة، بمعنى ما، لكنها مع ذلك ليست مختلفة بل متحدة. وسوف يتذكر قراء الفلسفة عبارة هيجل الشهيرة «الهوية في الاختلاف». لكن على حين أن هيجل كان يتحدث عن ذلك كنظرية فحسب فان

القديسين يمرون بتجربته أو يخبرونه في العالم - وهو أمر مختلف أتم الاختلاف. وتأكيد امكان، أو بالأحرى التحقق، لمثل هذه التجربة أو الخبرة يثير في الحال حشداً من الأسئلة. لكن دعنا على أية حال نتقدم الآن إلى الشواهد أو جزء منها مما يسمح به المكان. وسوف أسوق فقط مجرد عينات من آداب هائلة.

هناك شاهد ذائع هو «مايستر ايكهارت» [1]، المتصوف الكاثوليكي في القرن الثالث عشر. وسوف نسوق بضع فقرات من كتاباته على النحو التالي:

«الكل في واحد. والواحد في الكل. الأشياء بالنسبة لها [أي للنفس المدركة] هي كل واحد، وواحد في كل. هاهنا يكمن نقاء النفس وطهارتها، فقد تطهرت من حياة منقسمة ودخلت في حياة موحدة. فكل ما ينقسم في الأشياء الدنيا سوف يصبح موحداً بمجرد ما تتسلق النفس وترتفع إلى حياة لا يوجد فيها تضاد ولا تقابل. عندما تصل النفس إلى حياة المعقولة [أي الاستبصار الحق] فانها لا تعرف تضادا ولا تقابلاً. نبئني يا إلهي متى يقع الانسان في الفهم المحض؟ أقول «عندما يرى الإنسان الشيء منفصلاً عن غيره من الأشياء» ومتى يعلو الانسان على الفهم المحض؟ أستطيع أن أخبرك: «عندما يرى الكل في واحد عندئذ يكون الانسان قادراً على تجاوز الفهم المحض» [2].

في هذه الفقرة نجد أن تجربتنا المألوفة بالعالم تسمى «بالفهم» وهو الذي يفصل ويميز الأشياء بعضها من بعض أما الرؤية الحقة فهي تعني تجاوز ذلك حيث لاتضاد ولاتقابل ولا تمييز ولا انفصال، بل «الكل في واحد».

وفي فقرة أخرى يقول ايكهارت:

---

(١) ايكهارت، يوهان (المعلم ايكهارت) ١٢٦٠ - ١٣٢٧) فيلسوف صوفي ألماني. كان مدرسا للاهوت في كولونيا. وفي عام ١٣٠٤ عيِّن رئيساً لرهبانية مقاطعة ساكس، لا تنطوي حياته على أية حادثة تذكر لو لم ترفع ضده عام ١٣٢٠ دعوى بتهمة الهرطقة - كتب كثيراً من المؤلفات منها «العزاء و» السفر الثلاثي «و» المواعظ (المترجم).

(٢) اقتبسه رودلف أوتو في كتابه «التصوف في الشرق والغرب» نيويورك ماكميلان عام ١٩٣٢ ص٤٥ (المؤلف).

«كل مالدى الانسان، من الناحية الخارجية، متكثر،
أما، من الناحية الداخلية، فهو واحد. فكل
أوراق الحشائش، والغابات، والأحجار،
وجميع الأشياء واحدة. تلك هي الأعماق البعيدة..[1]
وأيضا:
«عندما تصل الروح إلى ضوء ما فوق الحس،
فانها لا تعرف شيئا اسمه التضاد أو التقابل..» [2]

والروح في مثل هذه التجربة تجاوز بالضرورة حدود الزمان والمكان، ذلك لأن الزمان والمكان هما الشرطان الضروريان للتقسيم والانفصال، والكثرة، والتضاد، والتقابل. فالمكان يقسم الأشياء هنا عن الأشياء هناك، ومن هنا فان الرؤية الموحدة التي ترى الكل في واحد هي تجربة بالأزلي، لأن الأزل ليس طولا بلا نهاية في الزمان، بل هو اللازمان، ولهذا السبب نفسه فهو تجربة باللامتناهي. لأنه حيث يكون الكل في واحد، فلن يكون هناك شيء خارج هذا الواحد. ومن ثم فلا شيء يحده أو يحيط به. وفكرة الحدود هي جوهر المتناهي. فما هو محدود هو وحده المتناهي. غير أن الشيء المحدود فهو محدود بشيء آخر. لكن إذا لم يكن ثمة سوى الواحد، فلن يكون هناك شيء آخر يحده أو يحيط به. وهذا هو المعنى الصحيح لمصطلح «اللاتناهي» على نحو ما يستخدم في التفكير الديني. وذلك هو حل المفارقات التي اكتشفناها فيما سبق في فكرة الله بوصفه عقلا أو روحا لا متناهيا. وليس في استطاعتنا أن نضفي أي معنى على هذه العبارة طالما فهمنا اللامتناهي على أنه يعني اللانهاية المحضة ـ كما هي الحال عندما نتحدث عن لا نهائية الزمان أو المكان، ولقد رأينا الآن أن الروح المتناهي هو الروح الذي يكون «الكل في واحد» بالنسبة له. وزودنا ذلك أيضا بمفتاح لمعنى الأبيات التي اقتبسناها من «الأوبنشاد» فيما سبق: «في اللامتناهي وحده توجد الغبطة، أما المتناهي فلا توجد فيه أية غبطة.. » وذلك يعني أنه لا توجد أدنى غبطة، في طريقة

---

(١) المرجع نفسه ص ٦١.

(٢) نفس المرجع.

الحياة المألوفة التى ترى جميع الأشياء بما أسماه «ايكهارت» بالفهم ـ رغم أنه قد توجد فيها متعة وسعادة. اذ توجد الغبطة فقط فى الوعى الأعلى الذى يمثل طريقة الحياة الثانية، طريقة القديسين.

شاهدنا الثانى سيكون فيلسوفاً وثنياً هو أفلوطين PLotinus [١] الذى كتب تلك الرؤية التى بلغها بنفسه:

«رؤيتنا لأنفسنا.. هناك تواصل مع النفس يرتد إلى طهارتها. ولاشك أننا ينبغى أن لا نتحدث عن فعل الرؤية. بل أن نتحدث بدلا من ذلك عن الرؤية وقد تمت. ويتحدث الرائى ـ بوضوح شديد ـ عن الوحدة البسيطة. ذلك لأننا أثناء فعل الرؤية فاننا لا نرى ولا نميز أن هناك اثنين، فضلا عن أنه لا يوجد اثنان بالفعل، فالانسان يتغير، ولا يعود بعد هو نفسه، ولا متعلقاً بذاته، فقد اندمج مع الموجود الأعلى، غارقاً فيه، مشكلاً واحداً معه، فهما لا يكونان اثنين الا فى الانفصال فحسب. وذلك هو ما ترتبك فيه الرؤية، وتعجز عن اخبارنا به، اذ كيف يمكن للانسان أن يسترجع أنباء الموجود الأعلى، بعد أن انفصل عنه، عندما كان يراه متحدا معه مشكلا مع ذاته شيئا واحدا.؟ ذلك مالا يمكن أن يقال، ولا ينكشف لأى شخص سوى من واتاه الحظ السعيد ليراه بنفسه... فقد كان الرائى شخصا واحدا مع المرئى.. فأصبح هو الوحدة التى لا اختلاف فيها ولا تمايز، لا من حيث علاقته بنفسه، ولا بأى شىء آخر... وحتى الذات نفسها،

---

(١) ولد فى أسيوط بصعيد مصر (عام ٢٠٣م ـ وتوفى فى ٢٧٠ للميلاد)، وتأثر فى فلسفته بتراث الشرق للقديم وفلسفة أفلاطون. جمع تلميذه فرفريوس مؤلفاته ودّونها فى التساعيات الست الشهيرة التى يعرض فى كل تساعية مرحلة معينة من مراحل السلوك التى تصعد بها النفس تدريجيا حتى تتحد بالله. (وقد ترجم الدكتور فواد زكريا التساعية الرابعة عن «النفس» عام ١٩٧٠ ـ وأصدرتها الهيئة المصرية العامة للكتاب). لم يكن فيلسوفا مبكرا. فبعد أن انتقل من معلم إلى آخر، وقد خاب أمله فى مشاهير عصره. التقى أخيراً، وهو فى الثامنة والعشرين «بأمونيوس ساكاس» الذى كان يلقب بسقراط الاسكندرية فقال فى نفسه «هو ذا الرجل الذى كنتُ أبحث عنه» وتتلمذ عليه أحد عشر عاما إلى يوم الحملة على الفرس فهرب إلى أنطاكية ومنها إلى روما حيث أسس مدرسته. قال وهو على فراش الموت لواحد من تلاميذه، وهو طبيب اسكندرانى ـ «لقد حاولت أن أرجع الالهى الذى فينا إلى الالهى الذى فى الكون» ولفظ الروح عن سبع وستين سنة (المترجم).

فتنها الله وسحرها فاستحوذ عليها، فهدأت وأصبحت في سكون كامل، بل هذا الوجود بأسره..

«تلك هي حياة الآلهة، أو التي تشبه حياة الآلهة، والرجال المباركين ـ والتحرر من الأمور الغريبة التي تزعجنا هنا، إنها حياة لا تجد متعتها في أي شيء من أشياء الأرض ـ انها فرار المتوحد إلى المتوحد» (١).

العبارات التي وضعنا تحتها خط تنطوى على النقاط الأساسية التي هي واحدة في جميع الروايات. سواء صدرت عن مسيحيين أو مسلمين، أو وثنيين، أو هندوس، أو بوذيين. فهي تقول:

أولا: أن «الكل واحد» في هذه التجربة، وليس ثمة تمايز بين الرائي والمرئي (لا تفرقة بين الذات والموضوع)، ولا تفرقة بين شيء وشيء آخر. لا تقسيم، ولا انفصال، ولا تفرقة.

ثانيا: أن الرؤية نتيجة لذلك تجاوز العقل وتعلو عليه (الفهم عند ايكهارت).

ثالثا: لهذا السبب فإنها لا توصف ـ لأنه لا توجد كلمات يمكن أن تصفها، لأن الكلمات تعتمد على التمييز والتفرقة بين شيء وشيء آخر، أعني أنها تعتمد على العقل أو التعقل (الفهم عند ايكهارت).

رابعا: أن التجربة هي تجربة التحرر، والغبطة والنعيم، والهدوء، والسلام.

ولقد رأينا المتصوف الوثني يتفق مع المتصوف المسيحي. دعنا نتحول الآن إلى ثقافة مختلفة اختلافاً كلياً، وأعني بها ثقافة الهند. والديانتان الرئيسيتان في هذه الثقافة هما: الهندوسية والبوذية. وتختلف معتقداتهما، بالطبع ،اختلافا تاما عن المعتقدات المسيحية أو المعتقدات في الفلسفة الوثنية القديمة. ولا يمكن الشك بأنها تأثرت بهذه المعتقدات، فهما نتاجان محليان للتجربة الهندية الخالصة.

---

(١) أفلوطين: التُساعية السادسة (المقالة الحادية عشرة) نيويورك جمعية مديتشي ـ ترجمة ستفن ماكينا ـ والتشديد على الكلمات من عندى (المؤلف). وهو يعني بها فرار القديس أو المتصوف إلى الله، وهو يستخدم في الأصل كلمة تعني الطيران أو الانطلاق أو الهروب، وكأن «المتوحد» «ينشد» المتوحد» أو يشتاق إلى الله (المترجم).

الرؤية الموحدة فى الديانة البوذية وهى الوعى الأعلى الذى فوق «الفهم» المحض ـ يسمى «بالنرڤانا». وهو يسمى أيضا الاستنارة وهو ـ فى الديانة البوذية ـ فى الشمال يسمى فى بعض الأحيان «روح بوذا» أو «ماهية ـ الروح». أنه لخطأ كامل أن نفترض أن النرڤانا هى نوع من المكان أوالحالة التى يصل اليها المرء بعد الموت. انها حالة الروح التى يمكن أن يبلغها رجال مازال فى أجسادهم حياة ويمشون على الأرض. ولقد بلغها بوذا فى مرحلة مبكرة من حياته، ثم عاش وسار فى ضوئها نصف قرن من الزمان. ولقد ميز أشڤاجوشا Ashvaghosha الذى كتب موجزاً للبوذية أسماه «صحوة الايمان» فى القرن الأول الميلادى ـ ميّزبين «الوعى الذى يفرق ويميز» وهو الذى أسماه ايكهارت بالفهم الذى يميز ويفرق بين الأشياء المختلفة، وأطلق عليه أفلوطين اسم «العقل» أو «التعقل» ـ وبين «الوعى الحدسى» أو ماهية الروح التى يكمن فيها بلوغ الاستنارة. يقول:

«ماهية الروح لا تنتمى إلى أى تصور جزئى، من تصورات الظواهر أو اللاظواهر.. فليس لديها وعى متجزئ، وهى لا تنتمى إلى أى نوع من الطبيعة التى يمكن وصفها. فالمفردات والوعى بها لا تظهر إلى الوجود إلا بوصفها موجودات حاسة تتعلق بخيالات كاذبة تدور حول الاختلافات وتعتز بها» (١).

ويقول المؤلف نفسه فى فقرة أخرى:

«فى هذا الجانب من الاستنارة، تتحرر ماهية الروح من المادة، ومن التفرد، ومن التفكير الذى يفرق..» (٢).

وأيضا:

«لو أن أى موجود حاس كان قادراً أن يظل متحرراً من كل تفكير يفرق، لبلغ حكمة بوذا». (٣).

وهو يقول مؤكداً ما ينبغى أن نسميه بعلاقة الحياة الأخلاقية للرؤية المتعالية ـ أعنى الرؤية التى هى مصدر الحياة الخلقية ـ يقول:

---

(١) هناك ترجمة «لصحوة الايمان موجودة فى «انجيل بوذا» ص ٣٦٤ (المولف).

(٢) المرجع السابق ص ٣٦٥.

(٣) المرجع نفسه ص ٣٦٦.

«الخاصية الرابعة» [للاستنارة] هي اثبات المساعدة الرحيمة للتحرر من جميع قيود الذات فهي تجذب جميع المتشابهات في وحدتها النقية الساكنة الهادئة المسالمة التي تحوى كل شيء، وتنير أرواحهم ببريق متعادل حتى أن جميع الموجودات الحاسة يكون لها حق متساو في الاستنارة..» [1].

لماذا تؤدى الرؤية الموحدة إلى الحب، والرحمة، ولماذا تكون مصدراً للحياة الخيّرة؟. لأن جميع الاختلافات تختفي فيها، بما في ذلك الاختلاف بين «الأنا» و«الأنت» الذى هو مصدر الأنانية والذاتية.

والاشارة إلى السلام والسكينة في هذه الفقرة هامة كذلك. فنحن نتذكر العبارة المسيحية التي تتحدث عن السكينة و«السلام الالهى الذى يفوق كل فهم » فلماذا يفوق كل فهم..؟ إننا نتمتم في الكنيسة بهذه العبارة دون أن نفهم معناها، أو أن نفترض أنها ذروة عليا ليس لها دلالة محددة. مع أنها على العكس تعنى ما نقول بالضبط. فإذا مارجعنا إلى استخدام ايكهارت «الفهم» لوجدنا أن السلام الإلهى هو نفسه النعيم الذى هو الغاية من طريق القديسين، وهو نفسه الغبطة التي «لا يمكن الحديث عنها» في النرفانا، وهو حرفيا غير واضح أمام الوعى المنطقى والعقل الذى يفرق أو الفهم الذى يفصل ويمايز. ولا علاقة لها بالسلام على نحوما تستخدم هذه الكلمة في الحياة اليومية وفى التفكير المألوف، أكثر مما يكون النعيم علاقة بكلمة السعادة المألوفة.

ويقول اشفاجوشا مشيراً إلى الأنانية:

«بمجرد ما تدرك الروح الاختلاف، توقظ الرغبة والنهم وتتبع طريق الآلام، عندئذ تلاحظ الروح أن بعض الأشياء ترتبط بذاتها وبعضها لا يرتبط بها. ولو كان في استطاعة الروح أن تظل ساكنة لاتزعجها اضطراب الاختلافات والتمايزات، فان تصور الذات ـ الأنا (التي هي مصدر الشر الأخلاقى) سوف يزول» [2].

وفى نص آخر من نصوص بوذية الشمال، اخترناه من بين نصوص عديدة نجد بوذا يقول لـ «أناندا» تلميذه المفضل:

(١) المرجع نفسه ص ٣٦٨.

(٢) المرجع السابق ص ٣٦٩.

«لو أنك، يا أناندا رغبت الآن في فهم اكثر كمالا للاستنارة القصوى... فلابد لك أن تتعلم أن تجيب عن الأسئلة دون أن تلجأ إلى التفكير الذى يفرق ـ لأن اعداد «البوذا» العشرة المنتشرة في أرجاء الكون قد نشأوا من دورة دائمة التكرار من الموت وإعادة الميلاد بهذه الطريقة الفريدة نفسها،أعنى بالثقة والاعتماد على الأرواح الحدسية»[١].

و«الروح التى تفرق» عند بوذا هى «الفهم» عند ايكهارت، و«العقل» أو «التعقل» عند أفلوطين. أما الروح الحدسى فلا تفرق ولا تمايز، انها الرؤية المؤّحدة التى يكون فيها الكل فى واحد أو هى «البصيرة» عند ايكهارت.

وننتقل من البوذية إلى الهندوسية. أن «الأوبنشاد» [٢]، وهو المؤلف الذى كتبه قديسو الغابة المجهولون ويرجع تاريخه إلى ألفين وخمسمائة سنة أو ثلاثة آلاف سنة ـ كان هو المصدر الرئيسى لافضل ما فى الفكر الهندوسى منذ عصره حتى يومنا الراهن. والموضوع العظيم الذى تتحدث عنه الأوبنشاد هو الكشف الذى قام به مؤلفوه، وهو أن «اتمان» Atman أى النفس الفردية أو ذات الانسان متحدة مع براهمان [٣] الذى هو النفس الكلية، أو الله». أنا الله. أو اذا شئنا استخدام كلمات الأوبنشاد نفسها: «أنت هو» فالفروق التى، تضعهما بيننا وبين براهمان هى مايا Maya أى وهم أو عدم. والتغلب على هذا الوعى هو الخلاص. لأن النفس عندما تتغلب عليه فأنها تنتقل إلى الله وتتحد معه. غير أن التغلب على هذا الوهم لا يعنى فهمه فهماً عقلياً. فقد يعرف

---

(١) النص موجود فى انجيل بوذا السالف الذكر ص ١١٢ (المؤلف).

(٢) «الاوبنشاد» كلمة سنسكرتية مؤلفة من مقطعين «أوبا» ومعناها» بالقرب من.. «و» شاد» ومعناها اجلس «أو» مجلس» فهى حرفيا تعنى «الجلوس بالقرب من المعلم». ثم أصبحت تطلق على المذهب الغامض الذى أسّره المعلم إلى خيرة تلاميذه» وهى تحتوى على ١٠٨ محاورات جرت بين المعلم وتلاميذه. ألفها كثير من القديسين والحكماء الذين كانوا يعيشون فى الغابات أو فى رهبنة بعيداً عن الحياة الصاخبة. وقد كتب هذا الكتاب ـ فى الأعم الأغلب ـ فيما بين ٨٠٠ و٥٠٠ق.م (المترجم).

(٣) براهمان Brahman هو الاسم الذى أعطته الاوبنشاد للموجود الاسمى. وبراهمان محايد من حيث الجنس وهو يتميز عن براهما Brahma الاله الخالص. قارن ايضا «المعتقدات الدينية لدى الشعوب» ترجمة د. امام عبد الفتاح ص ١٧٣ ـ الناشر مكتبة مدبولى بالقاهرة (المترجم).

البعض على سبيل الفكر التجريدى أن ذات المرء (أو نفسه) تتحد مع الله فى هوية واحدة. لكن ذلك لا يقضى على وهم الاختلاف، والانفصال بين الله والنفس (الذات). وفى استطاعة المرء أن يقارن ذلك بأى وهم بصرى كرؤية السراب مثلا. فأنت ترى أمامك بحيرة ماء فى الصحراء، وقد تكون لديك المعرفة العلمية التى تقول انه لا ماء هناك. لكن هذه المعرفة لاتجعلك تتخلص من هذا الوهم، فأنت لاتزال ترى الماء هناك وبالطريقة نفسها فان المعرفة العقلية التى تقول ان ذات المرء (أو نفسه) متحدة فى هوية واحدة مع الذات الالهية لا تساعده قيد شعرة فى التخلص من وهم الاختلاف والانفصال. فهوية ذات المرء مع الذات الالهية لابد من المرور بتجربتها بالفعل. وفى هذه التجربة الصوفية العليا وحدها، يسقط قناع الوهم، وتنتقل النفس إلى تجربة واحدة مباشرة مع براهمان. وتتحدث الأوبنشاد عن هذه التجربة الصوفية فى كل مكان. والأمر لا يتطلب قدرا كبيرا من الذكاء لنرى أن هذه التجربة تتحد فى هوية واحدة مع الرؤية الموحدة عند ايكهارت، أو هى نفسها هذه الرؤية. وهى أيضا حالة الجذب عند أفلوطين، وهى كذلك الروح الحدسى الذى لا يفرق عند البوذية.

ويقال لنا فى «الأوبنشاد» أن هناك أربع حالات محتملة للروح. والحالات الثلاث الأولى هى: اليقظة، الحلم، النوم بغير أحلام.

«ويقول الحكيم: أما الحالة الرابعة فهى ليست تجربة ذاتية، ولا هى تجربة موضوعية، ولا هى تجربة تمثل حالة متوسطة بين التجربتين، كما أنها ليست وضعا سلبيا لا يكون هو الوعى ولا اللاوعى. وهى ليست معرفة الحواس، ولا معرفة نسبية، ولا معرفة استدلالية. أن الحالة الرابعة تجاوز الحواس، وتجاوز الفهم، وتجاوز كل تعبير. أنها الوعى الموّحد الخالص، التى يُطمس فيه تماما كل إدراك للعالم وللكثرة. انها سلام لا يوصف لأنه يفوق الوصف. انها الخير الأقصى. أو الواحد بغير ثان، إنها الذات [١].

---

(١) الاقتباسات مأخوذة من «الأوبنشاد» ترجمة سوالى برابها فندا وفرد ريك مانشستر (بوسطن ـ مطبعة بيكون ١٩٤٨). والتعبير الذى ترجم هنا «ليست تجربة ذاتية ولا تجربة موضوعية» جعله مترجم آخر هو ر. أ ـ هيوم «ليست معرفة داخلية ولا معرفة خارجية» (المؤلف).

في هذه الفقرة نجد أن «الذات» تعني براهمان أى الذات أو النفس الكلية. وعبارة «الواحد بغير ثان» هي تعبير آخر يستخدم بصفة مستمرة لوصف براهمان و«بغير ثان» تعني أنه لا يوجد شيء خارج براهمان، يمكن أن يحده أو يحيط به، ومن ثم فهو «لا متناه» بالمعنى الدقيق للامتناهي الديني الذى سبق أن شرحناه.

وسوف نلاحظ أن الخاصية الجوهرية لهذه الرؤية السامية أنه فيها يتم تجاوز كل اختلاف، وتمايز، وكثرة أو تعدد، وهي ـ كما قال ايكهارت ـ تجاوز الفهم. وهي لا يمكن أن توصف لأنها فوق الوصف، وتلك هي الحال مع جميع المتصوفة أيا ما كانت الديانة التي ينتمون إليها، اذ من المستحيل التعبير عنها عن طريق اللغة. فهي كما قال «اليوت» «لا يمكن وصفها» وهي «مجهولة». إنها السلام، والغبطة، والنعيم، والخير الأقصى، والخلاص. إنها «الغاية» من «الطريق». انها ما تقول به ـ في الفكر المسيحي ـ أسطورة النعيم بعد الموت.[(١)]

وأعود فأقتبس من «مونداكا أوبنشاد» العبارة الآتية:

«الذات الخفية [براهمان] تتحقق في ذلك الوعي الخالص حيث لا توجد ثمة ثنائية» (التشديد من عندى).

وهناك منهج من أكثر المناهج شيوعا تلفت «الأوبنشاد» النظر بواسطته إلى غياب كل تمايز واختلاف في التجربة الصوفية بالالهي، باصرارها بانعدام الشكل لبراهمان (ولا أهمية ولا فارق بين قولنا غياب الشكل لبراهمان وانعدام الشكل في التجربة الصوفية لأن الاثنين واحد). لأن الشكل يعني نوعاً من الطابع أو الخاصية التي تميز شيئاً عن شيء آخر. فالذهب، مثلا، يتميز عن الرصاص بخصائص مختلفة ـ مثلا بالفرق بين اللون الأصفر واللون الرمادى. وطالما أن له شكلا وله خواص، وطالما أن ذلك هو ما يميز شيئاً عن شيء آخر، فانّ الشكل هو من ثم، مبدأ التمايز والكثرة أو التعدد. أما اذا قلنا أن «الكل هو الواحد» فإنه، بالتالي، لن يكون له شكل ولا أية خصائص أو كيفيات.

---

(١) ـ شرح المؤلف هذه الأفكار بالتفصيل في كتابه «التصوف.. والفلسفة» وقد ترجمناه إلى العربية ـ وتصدره قريباً مكتبة مدبولي بالقاهرة (المترجم)

ومن هنا فاننا نقرأ فى «كاثا أوبنشاد» مايلى:

«لا صوت، ولاشكل، لا تلمس، لا تموت، لا تفرق، لا لون، أزلية، ثابتة، لا تتحرك، تجاوز الطبيعة ـ تلك هى الذات أو النفس».

وهناك أيضا:

«توصف الذات بأنها ليست هذا ولا ذاك ـ أنها لا يحيط بها فهم، لأنها لا يمكن أن تفهم....».

أنها لا يمكن أن تُفهم بمعنى أنها لا يمكن فهمها عن طريق العقل التصورى أعنى «بالفهم» الذى تحدث عنه ايكهارت، الذى يبدأ باستمرار بالتمييز بين هذا وذاك. لكن يمكن أن نخبرها بالرؤية الالهية.. وتلك هى تجربة القديس.

وفى استطاعتنا الآن أن نستخرج معا النقاط الأساسية عما قلناه فيما سبق عن الطريق، والتجربة، والغاية من سلوك القديسين فى جميع الديانات. أن ماهيته هى العلو أو التجاوز لكل كثرة أو تعدد فى رؤية موحدة ترى الواحد. وفى مثل هذه التجربة لا تزول التفرقة بين هذا وذاك فقط، مثلا بين الحجر والخشب، بل أيضا التمايز بين الذات والموضوع، بين التجربة والقديس الذى يقوم بالتجربة، فهو يشعر أيضا بالتجربة على نحو مباشر بأنها الغبطة، والسلام، والنعيم. وذلك هو مصدر جميع الأساطير عن الفردوس القادم. وللتجربة أيضا طابع الأزلية، فطالما أن المكان والزمان هما مبادئ الرؤية، والتجربة وحدة لا تنقسم فانها من ثم «فوق الزمان والمكان». وحتى لو كانت رؤية الجذب الصوفى لا تستمر الا لحظة واحدة ـ التى يمكن أن تحسبها لو أننا نظرنا إليها من الخارج، فان هذه اللحظة عندما تُرى من داخلها أزلية ولا زمان لها. وهذا هو معنى الأزل فهولا يعنى زمان لا نهاية له، بل يعنى اللازمان. وهذا الأزل فى تجربة القديس هو مصدر جميع الأساطير عن خلود النفس، والبعث.. الخ التى يرمز فيها إلى الأزل بفكرة الزمان الذى لا نهاية له. وفى النهاية فان للتجربة طابع اللاتناهى بمعنى أنه

لا يوجد شيء خارجها يحدها أو يحيط بها، لأنه فى التجربة يكون فيها «الكل واحد» لا يوجد «آخر» يمكن أن يشكل حداً، وهذا اللاتناهى فى الرؤية هو مصدر كل الأساطير عن الحكمة اللامتناهية، والقدرة اللامتناهية، ومعرفة الله. وفى مثل هذه الأساطير يكون اللاتناهى، مثل الأزل مشوها لكى يعنى بما لا نهاية له، عندما يشوه على هذا النحو فان فكرة الله بوصفه روحا لا متناهيا تؤدى إلى ظهور ألوان من الخُلف والعبث والمشكلات لا حظناها فى الصفحات السابقة.

قد يبدو ذلك كله أشبه بنسيج أحلام خيالية. ومن السهل جدا أن نضربه بآلات المنطق الحربية. واذا كنا مطبوعين على هذا النحو فسوف نقول مايلى: ليس من الضرورى أن نفترض أن القديسين والمتصوفة يقولون عن وعى ما ليس حقاً. بل لابد أنهم خُدعوا بطريقة ما. والتجربة التى يتحدثون عنها مستحيلة لأنها تناقض ذاتى. لأن الوعى من أى نوع يعتمد على التقابل، والتمايز، والاختلاف. فاذا ما اختفى التمايز ين المختلفات، اختفى معه الوعى، ويصبح ببساطة غير واعين. واذن فادراكنا للاختلافات جزء من معنى كلمة «وعى» تماما كما أن تعبير «له أربعة أضلاع» جزء من معنى كلمة «مربع» فلا يمكن اذن أن يكون هناك وعى بغير ادراك للمختلفات. لنفس السبب الذى لا يمكن من أجله أن يكون هناك مربع مستدير.

لكن لابد لنا من الاشارة إلى أن الرجل الذى يولد أعمى، وهو بالضبط نفس المنطق ـ والذى لا يعرف العالم الا من خلال اللمس ـ وقد نتغاضى عن الشم، والتذوق، والصوت ـ فى استطاعته أن يبرهن أنه لا يمكن أن يوجد شىء اسمه الابصار. وقد يسير برهانه على النحو التالى: الوعى يعنى إدراك الأشياء عن طريق اللمس. ومن ثم فجزء من معنى الوعى هو اتصال الجسم بالشىء الذى نخبره. غير أن الناس الذين يتحدثون عن الإبصار يقولون: انه يمكن إدراك الأشياء عن بعد أو بدون ملامسة الجسم للشىء. لكن ذلك تناقض ذاتى. لأن كون المرء على اتصال بالشىء هو جزء من معنى التجربة أو الإدراك.

وهذان البرهانان الأول ضد التجربة الصوفية، والثانى ضد الابصار ـ هما برهانان قبْليان Apriori [1] أعنى أنهما برهانان يقومان على أساس المنطق الخالص، لا على أساس التجربة. فهناك ببساطة شيء اسمه الابصار، على الرغم من أنه يبدو متناقضا مع الرجل الضرير. وهناك ببساطة شيء اسمه التجربة الصوفية، رغم أنها تبدو متناقضة مع أولئك الذين لم يمروا بها وفى استطاعتك أن تقول، بالطبع، أن ما يقوله القديس أو الصوفى ليس سوى كذب، أو انه على الأقل مضلل مخادع، وربما قال الرجل الضرير الشيء نفسه عن الرجل الذى يرى. لكن يبدو لى ـ من وجهة نظر ترى تكرارا مستمرا للأشياء نفسها يقوم به أعداد لا حصر لها من المتصوفة فى مختلف البلاد والعصور والثقافات، والتى تكون فى حالات كثيرة مستقلة بعضها من بعض ولم يتأثر بعضها ببعض، من وجهة نظر ترى اتفاق هؤلاء المتصوفة بعضهم مع بعض فى المسائل الأساسية فى رؤيتهم، والكتابات الهائلة كشواهد التى لم أستطع هنا أن أقدّم سوى بضعة نماذج قليلة منها ـ من هذه الوجهة من النظر أستطيع أن أقول أن مثل هذا التفسير غير معقول. وانما التفسير المعقول يمكن فى قبول وتصديق ما يقولونه.

نصل الآن إلى المشكلة الثالثة التى طرحناها فى بداية هذا الفصل وهى: ما إذا كانت تجربة القديس تتضمن أية نظرة خاصة عن طبيعة الكون. يبدو أن هناك نظرتين محتملتين يمكن أن يأخذ المرء بهما، فقد يقال أنَّ تجربة المتصوف حقيقة، بمعنى أنه يمر حقاً بهذه التجربة وأن لديه هذه الصفات العجيبة التى يخبرنا بها. لكنها ليست سوى تجربة ذاتية فى ذهنه هو، ومن ثم فهى لا تتضمن شيئاً عن الطبيعة الحقيقية للعالم خارجه. وهذه التجربة، من هذه الزاوية، أشبه بالحلم، والحلم حقيقى بمعنى أنه حالة ذاتية فى ذهن الحالم، لكنها لا توجد فى العالم الخارجى، وهى لاتتضمن شيئاً على الاطلاق من العالم. ويمكن أن نطلق على هذه الوجهة من النظر اسم: النظرة الذاتية للتصوف.

والنظرة الأخرى المحتملة هى القول بأن التجربة الصوفية تتضمن، ببساطة، شيئاً موضوعياً. وقد يقال: انها تتضمن أن هناك موجوداً حقيقياً، من ناحية الموضوع، وهو

(١) أى سابقان على التجربة أو هما برهانان عقليان منطقيان لم يستمدا من عالم الواقع الذى نعيشه (المترجم).

بروح أو شخص هو الله، وهو خالق هذا الكون. وتلك هى وجهة النظر التى تأخذ بها معظم الديانات ومعظم المتصوفة. ففى الهندوسية، مثلا، نجد أنهم يؤمنون بأن التجربة الموّحدة تتحد مع براهمان، وبراهمان هو الله ـ على الرغم من أنه ينبغى علينا أن نضيف أن مفكرى الهندوس كثيراً ما لا يعتقدون فى الله كموجود شخصى. ويمكن أن تسمى هذه الوجهة من النظر باسم: النظرة الموضوعية. ومن ثم يكون السؤال الذى ينبغى علينا أن نطرحه: هل تتضمن التجربة الصوفية ما يسمى عادة «الوجود الموضوعى لله»..؟

لا تأخذ جميع الديانات بهذه النظرة الموضوعية. ومن غير المأمون أن نتحدث ـ بثقة شديدة ـ عما كان بوذا وتلاميذه الأوائل يؤمنون بها. غير أن الكتابات البوذية المبكرة. تظهرنا على الرغم من أنه مرّ بتجربة صوفية، ربما كانت أوضح مما مّر به أى إنسان ـ فانه لم يجعلها موضوعية. لقد نشأ كرجل هندوسى لكنه أنكر، ظاهرياً، حقيقة «براهما» وهو المرادف الهندوسى لله.. وما أكده هو حالة الاستنارة للقديس التى هى «النرفانا». ويبدو ذلك فى مواجهتها تأويلاً ذاتياً، وقد قالت به بوذية الجنوب أعنى المدارس البوذية فى سيام، وبورما، وسيلان (سرى لانكا) ـ رغم أن بوذية الشمال رفضته. وهذا هو السبب فى أن البوذية يقال عنها أحيانا أنها مذهب فى الالحاد. وليست البوذية هى العقيدة الوحيدة فى الهند التى أخذت بالنظرة الذاتية للتجربة الصوفية، فقد قالت بالشىء نفسه مذاهب السنخا واليوجا. ويبدو من ذلك أن القول بالتأليه ليس مضموناً ضروريا لتجربة القديس. لكن من المؤكد أنه مضمون طبيعى ـ وهو ما يبدو أن الغالبية العظمى من الرجال المتدينين تتجه نحوه، ويظهره بتأكيد جميع الديانات الكبرى من المسيحية إلى الهندوسية واليهودية إلى الاسلام.

قد يبدو أنه اما أن تكون النظرة الموضوعية أو النظرة الذاتية، صحيحة، وأننا مضطرون للاختيار بينهما. وفى رأيى أن ذلك غير صحيح. والواقع أنه لا هو حقيقة أو ـ إذا فضّلنا أن توضع بهذه الطريقة ـ أنهما معا صحيحان. فكل نظرة صحيحة من مختلفة. وسوف أبدأ ببيان أن كلا منهما اذا ما أخذت على أنها الحقيقة الوحيدة يمكن الاعتراض عليها.

واعتراض الرجل المتدين على وجهة النظر الذاتية هو أنها تقّوض حقيقة الدين. لقد

سبق أن رأينا أن النظريات اللاهوتية لا يمكن أن تكون صحيحة حرفياً، بل يمكن فقط أن تكون رمزية. وذلك يرادف قولنا انها أساطير تشير تلميحاً إلى حقيقة أعمق. لكن لو صَّح ذلك لكان معناه أنه لابد أن تكون حقيقة أكثر عمقاً يمكن الاشارة أو التلميح إليها، ويمكن، بالطبع، أن نقول أن ما تشير اليه ببساطة هو التجربة الصوفية الذاتية نفسها [1] لكنها وجهة نظر غير مقنعة تماما للوعي الديني. إنها ترادف قولنا أن «فكرة وجود الله» لاتعنى سوى أنها حالة صوفية معينة توجد أحياناً فى أذهان بعض الناس.

ولاشك أن الرجل المتدين يمكن أن يسلّم أن التصورات الشائعة عن الله الذى هو روح، بمعنى أنه تيار من الحالات السيكولوجية: كالانفعالات ، والعواطف، والارادة، والأفكار.. الخ يعقب بعضها بعضا فى الزمان لا يمكن أن تصف الطبيعة الحقيقية لله، وإنما هى رمزية فحسب. لكن لو أريد للدين أن يكون صحيحا بأى معنى، فلابد، فى رأى الرجل المتدين، أن يكون هناك موجود حقيقى معين هو الذى يرمز اليه.

أما الاعتراض على النظرة الموضوعية فهو ليس بمثل هذا الوضوح، وإن كان مثله فى الأهمية. فلو أننا نظرنا إلى التجربة الصوفية نفسها، وتساءلنا ماذا تتضمن لأجبنا أنها تعلن عن نفسها بوصفها لا هى ذاتية ولا موضوعية. وهذا ما تقرره نصوص كثيرة فى «الأوبنشاد» اقتبسناها من قبل. مثل «أما الحالة الرابعة فهى ليست تجربة ذاتية ولا تجربة موضوعية ـ » فاذا اعترض معترض قائلا: أن ذلك هو رأى الفكر الهندوسى لا المسيحى، فلابد أن نحتج، لأنها تقول فقط الواقعة الأساسية عن التجربة الصوفية، أيا ما كان الدين الذى توجد فيه، أعنى أنها تعلو وتجاوز التمييز بين الذات والموضوع، فاذا أضفنا إلى ذلك أن مضمون التجربة الصوفية، هو الله نفسه، فإنه ينتج من ذلك أن الله نفسه لا هو ذاتى ولا هو موضوعى.

ويتضمن ذلك أن الله ليس موضوعاً، وأننا لا نستطيع أن نقول بصدق حتى أنه «موجود» لأن كلمات «موضوعى»، و«موجود»، أو ماهو موجود أو ما هو موضوعى هو شيء يقع خارج الأشياء الأخرى، وهو من ثم متناه. مع أن الله لا متناه وليس شيئا بين أشياء أخرى. وهذا هو السبب الذى من أجله تفشل جميع الأدلة على وجود الله ـ

(١) تلك هى وجهة النظر التى أخذت بها فى بحث كتبته بعنوان «المذهب الطبيعى والدين..» لكنى تخليت عنها (المؤلف).

ذلك لأن البرهنة على أن شيئاً ما موجود، تعنى أن تنتقل عن طريق الاستدلال من شيء معين إلى شيء آخر. وهكذا نجد أن الأدلة تفترض أن الله هو «شيء آخر»، فمثلا لو كان الله هو السبب الأول، فهناك، اذن، أشياء أخرى إلى جانب الله هى النتائج التى يكون هو بالنسبة لها سبباً، وهى الأشياء التى تنتقل منها إليه عن طريق الاستدلال، فالشمس والقمر موجودان وهما موضوعيان، وذلك يعنى أنهما جزء من النظام الطبيعى أعنى نظام الزمان ـ المكان. غير أن الله ليس جزءاً من هذا النظام. ومن ثم فهو ليس موجوداً ولا موضوعياً.

لكن من العبارة التى تقول انَّ الله ليس موضوعياً، لا ينتج أنه ذاتى، أو مجرد فكرة وهمية. أو حالة من الحالات السيكولوجية فى ذهن شخص ما. لأن ما تعلمه لنا التجربة الصوفية هو أنه لا هو موضوعى ولا ذاتى.

والقول أن الله ينبغى ألا يكون الواحد ولا الآخر يبدو أنه قول لا يمكن فهمه أو الاحاطة به، وينبغى ألا يدهشنا ذلك، مادمنا نعرف أن عدم فهم الله أو الاحاطة به، فى هذه الصورة أو تلك، قد تأكد فى جميع الديانات الكبرى.

ومع ذلك فان شيئا ما يمكن عمله لمساعدة العقل للخروج من هذا المأزق. لقد اعتدنا عن طريق العلم على تصور الاطار المرجعى. فافرض، مثلا، أن حادثتين س، وص، حدثتا. فانه طبقا لنظرية النسبية، من وجهة نظر الزمان ـ المكان كاطار مرجعى، فان س يمكن أن تحدث قبل وبعد ص. وحتى وقت قريب كان يُنظر إلى ذلك على أنه تناقض. وكان ينبغى علينا أن نقول انه لا يوجد سوى نظام واحد للزمان، وانه اذا وقعت حادثتان غير متآنيتين، عندئذ اما أن تكون س قد وقعت قبل ص، أو أن ص وقعت قبل س.

من الخطورة بمكان أن نضغط على التماثل العلمى إلى أبعد مدى فى مجال الدين. فانك لن تجد أن تشابها أو تماثلاً علمياً يمكن أن يفسر الحقيقة الدينية على نحو سليم. لكن مع هذا التحذير، ومع تذكر أنه ليس أكثر من مجرد تماثل ناقص، فإننا ربما قلنا أنَّ التناقض بين النظرة الطبيعية والنظرة العلمية للعالم، والنظرة الدينية يرجع إلى واقعة أننا استخدمنا إطارين مرجعيين. فقد نتحدث عن النظام الطبيعى أو النظام الزمانى،

ونظام الأزل بوصفهما إطارين مرجعيين. وينكشف نظام الأزل في تجربة القديس الصوفية. والنظام الطبيعي هو نظام عالم الزمان والمكان الذى ينكشف أمام العلم أو أمام العقل. واذا ما استخدمنا النظام الطبيعي كاطار مرجعي ، عندئذ سوف يكون النظام الطبيعي من هذه الوجهة من النظر هو الحقيقة الوحيدة، وستكون التجربة الصوفية ذاتية، وفكرة الله عبارة عن وهم. وتلك الحقيقة التي يعرضها مذهب الالحاد، ومذهب الشك، والمذهب الطبيعي. لكن اذا ما استخدمنا نظام الأزل كاطار مرجعي. فان الله من هذه الوجهة من النظر، وكذلك نظام الأزل سيكونان الحقيقة الوحيدة، وسيكون العام والنظام الطبيعي عبارة عن وهم. واذا نظرنا إلى اللحظة الصوفية من خارج ذاتها لوجدنا أنها لحظة في الزمان. واذا نظرنا اليها من داخل ذاتها لوجدنا أنها الأزل ككل. فالقول بأن الله وهم هو وجهة نظر المذهب الطبيعي، أما القول بأن العالم وهم فهو وجهة نظر الأزل. وتجد هذه النظرة الأخيرة التعبير الفعلي عنها في عقيدة «المايا Maya» [العدم ـ الوهم] الهندوسية وفي صورة أقل تطوراً في جميع تلك الفلسفات من أمثال فلسفة أفلاطون، واسبنوزا، والمثاليين الألمان، وبرادلي التي ذهبت إلى أن عالم الزمان والمكان هو مجرد «ظاهر» أو أنه «ليس الحقيقة الصحيحة» أو أنه «يصف حقيقة»، أو أن له «درجة دنيا من الحقيقة».

وسوف نلاحظ أن هذه النظرة تتطابق مع استبصار كانط القائل بأن حل المشكلة الدينية ليس في القيام بتسوية ما، بل في القول بأن المذهب الطبيعي العلمي لابد أن يكون صادقاً مائة في المائة وأن الدين أيضا لابد أن يكون صادقاً مائة في المائة. فالمذهب الطبيعي هو الحقيقة الوحيدة عن النظام الطبيعي، والدين هو الحقيقة الوحيدة عن نظام الأزل. غير أنه يمكن القول بأن النظامين هامان معاً في التجربة الصوفية التي هي في آن واحد أزلية ـ من منظورها الخاص، وهي لحظة في الزمان من منظور الزمان. والانسان، كما قال كانط، يسكن في هذين العالم معاً. والخطأ الوحيد الذى وقع فيه كانط هو فشله في إدراك أن الانسان يمكن أن تكون له تجربة مباشرة بنظام الأزل في الرؤية الصوفية

إذا قبلنا الاقتراح الذى عرضناه هنا لحل للمشكلة الدينية. فلا يزال هناك عدد من

الأسئلة يُلح على الناس فى حياتهم اليومية الذين لا يندمجون فى الزمرة المعروفة باسم المتصوفة. فقد يطرح سؤال مثل: ما الذى يؤدى إليه ذلك كله؟ وإلى أين يتركنا؟ فقد يبدو أن الرؤية الدينية لا تكون ممكنة الا لفئة قليلة غير عادية من البشر، ذلك لأن الصوفى العظيم نادر مثل الشاعر العظيم. فما الذى يمكن أن يعنيه الدين بالنسبة لنا؟ ألا ندخل نحن فى الحسبان هنا أم أننا بعيدون تماما عن هذا الموضوع؟ وبغض النظر عما نؤمن به الا تبدو لنا كرواية مسافر فحسب، شيئا لا يمكن لنا نحن أنفسنا أن نمرّ بتجربته أو أن نعرفه؟ واذا صحّ ذلك فانها لن تعنى شيئا بالنسبة لنا فى حياتنا العملية، وربما نقرر أن نتجاهلها تماما.

والاجابة هى أنه من الخطأ أن نفترض أن هناك خطأ فاصلاً وحاسما يمكن أن نجره بين التجربة الصوفية، وغير الصوفية ومن السهل أن نعترف أنه لا يوجد خط فاصل بين الشاعر وغير الشاعر، فنحن جميعاً شعراء بدرجة كبيرة أو صغيرة. وهو ما تبرهن عليه واقعة أن الشاعر العظيم عندما يتحدث تردد أرواحنا صدى أقواله وتصبح رؤيته هى رؤيتنا بحيث يمكن أن نقول أن هذه الرؤية موجودة بداخلنا وأنه يستدعيها فحسب. واذا لم يكن الأمر كذلك، أعنى اذا لم نكن شعراء بداخل أنفسنا، فان كلماته ستكون بالنسبة لنا مقاطع لا معنى لها، وسوف نستمع إليها بغير فهم عميق.

ويصدق الشىء نفسه بالنسبة للتصوف، فالناس جميعاً أو على الأقل الناس أصحاب الحس المرهف كلهم متصوفة بدرجة ما. فهناك جانب صوفى فى الطبيعة البشرية كما أن هناك جانباً عاقلاً فى هذه الطبيعة. وأنا لا أعنى بذلك اننا متصوفة بالقوة فحسب بمعنى أننا نستطيع، نظريا، أن نعيش حياة هى مستحيلة عمليا بالنسبة لمعظمنا، وأن نحقق الوعى الصوفى. فذلك فى الواقع سيكون عديم الفائدة. بل أعنى أننا نمتلك الوعى الصوفى الآن، رغم أنه مطمور عند معظمنا فحسب، وذلك هو ما تبرهن عليه واقعة ـ كما هى الحال فى الشعر ـ أقوال القديس أو الصوفى تستدعى استجابة ما بداخلنا مهما كانت باهتة، فهناك شىء ما بداخلنا يستجيب لأقوال الشاعر لماذا أصبحت، اذن، عبارة أفلوطين، «فرار المتوحد إلى المتوحد» عبارة شهيرة تناقلتها العصور؟ لماذا خلبت عقول أجيال من البشر..؟ أنها ليست مجرد لغو فارغ حتى بالنسبة للناس الذين ـ رغم أنهم لم يمروا طوال حياتهم بتجربة يمكن أن تسمى

«تجربة صوفية» ـ فأنهم مع ذلك أصحاب أذهان حساسة من الناحية الروحية، لابد أنها، اذن، تحرك عندهم بعضاً من مياه الروح العميقة التى تكون عادة مختبئة والتى يمكن أن تنجذب عندئذ إلى السطح أو قريباً منه. ففى أعمق أعماقنا بعيداً عن عتبة وعينا المألوف، تكمن تلك الروحية الحدسية التى لا تفرق والتى أصبحت عند الصوفى العظيم طافية عند السطح، وموجودة فى ضوء المعرفة الواعية وعيا تاما.

ومن المعقول أن نجد أن الناس العاديين عندما يكون لديهم ما يسمونه «بالمشاعر الدينية أو «التجارب الدينية» من أى نوع، سواء أكان فى أذهانهم فكرة واعية عن الله أو بدونها، سواء، أكان ما يشعرون به من رهبة، وتعجب، وجلال الجبال، وغروب الشمس أو منظر البحر ـ سواء أكانت مثل هذه المشاعر الدينية، غامضة أو لم تتشكل بعد أو غير واضحة، أو يصعب التعبير عنها، معتمة وغير منظمة، أو منسقة ـ فانها تحرك أعماق الرؤية الصوفية، ولو أننا استطعنا أن نستخرجها إلى سطح الوعى إلى الضوء الواضح، فسوف تكون هى رؤية الجذب عند الصوفى العظيم وقد اكتملت تماما. أنَّ الاستبصار القديم يقول أن بعض «المشاعر» على الأقل لم تتشكل بعد، وهى معلومات بدائية ناقصة. وهذا هو تبرير المشاعر الدينية الشائع عند عامة الناس. فهى ليست عواطف ذاتية حساسة، وإنما هى تجارب صوفية باهتة. إنها رؤية معتمة لما هو أزلى، تظهر على هيئة مشاعر أو حتى انفعالات وعواطف لأنها غامضة ومعتمة.

هاهنا نجد أساطير الديانات المختلفة وظيفتها وتبريرها. ولاشك أنها زائفة أو كاذبة اذا ما أخذت بحرفيتها. لكن سواء أخذها المتعبد بحرفيتها أو تعرّف عليه بوصفها أساطير، فهى تقوم بوظيفة اثارة تلك المشاعر الدينية بداخله التى هى، فى الواقع نظرة بعيدة جداً عن الالهى. فقد يشعر المرء بقلبه أو قد يقول بلسانه أن الله هو إله الحب، وقد يصلى لذلك الاله. ولا يهم بعد ذلك ما اذا افترض بسذاجة أنه هناك، فى مكان ما لايراه من حوله يصيخ السمع إلى كلماته، إلى كلمات الروح العظيم الخيّر المحسن الذى ينظر إليه بعاطفة بشرية تسمى بالحب. ولا يهم أيضا ما اذا كان، على العكس، يعرف أن لغته وأفكاره هى تعبيرات رمزية لا ينبغى أن تؤخذ بحرفيتها أما الأثر الداخلى فهو كامن فيه، أنه نداء الأزلى، فذلك فى الحالتين شيء واحد.

ذلك هو تبرير الأساطير والصور، ومن ثمّ تبرير العقائد والمعتقدات فى الديانات

الكبرى فى العالم. ولاشك أنها تميل فى جانب إلى الهبوط إلى مرتبة الخرافات، وفى الجانب الآخر إلى تجريدات عقلية بحتة ميتة من الناحية الروحية ولا حول لها. ولاشك أنها تصبح من هذه الزاوية قيوداً على عقول الناس، بل حتى مصادر للاضطرابات العقلية والروحية، وقد تصبح ضروباً من الخدع والزيف. ولهذا السبب يتحول اليها فلاسفة الشك ليجعلوا منها تطهيراً روحياً، ويقوم الشكاك أيضا بهذه الطريقة بوظيفة لها قيمتها فى الحياة الروحية. لكن معظم الناس ـ من حيث الأساس ـ يحتاجون إلى أساطير وصور لتثير فيهم الرؤية الالهية. وعندما تهبط قائمة الرموز إلى التجريدات المحضة أو تنحط إلى مرتبة الخرافات، تظهر قائمة جديدة. وفى استطاعة المرء أن يفترض أنه حتى عظماء الصوفية لن يحتاجوا إلى أى تمثلات مجازية عن الأزلى، مادام لديهم الأزلى نفسه. ومع ذلك فان الغالبية العظمى منهم يستخدمون رموز الدين الذى ولدوا فى رحابه وتعلقوا بأهدابه، وبهذه الطريقة يبدو أن ما يقوله أحد المتصوفة يتناقض مع ما يقوله متصوف آخر. والواقع أنهم يستخدمون رموزا مختلفة لكنهم يعبرون عن حقيقة واحدة.

قد يلتحق المرء بكنيسة معينة وقد لا يلتحق على الاطلاق. وقد ينفر من الخرافات التى تهبط اليها الديانات فتصبح مشحونة بضروب من الزيف والنفاق. أو ربما رأى الزيف الحرفى فى العقائد، ولأنه تعلّم أن يأخذها حرفياً، يعتقد أنه لا يوجد طريق سوى ذلك. ولأنه فشل فى أن يرى حقيقتها الرمزية ووظيفتها، فانه يبقى فى السلب المحض. وعندئذ قد يسمى نفسه «لا أدرى» أو «ملحدا»، ولكن لا ينتج من ذلك أنه لا دينى حتى لو اعترف بذلك. ويبقى الدين الذى يؤمن به فى صورة ضرب من المشاعر الدينية الواضحة، التى لا تغطيها أساطير على الإطلاق، والتى لا شكل لها، ولابد لكل انسان فى الديانة المعينة أن يشق بنفسه طريقه الخاص وليس من حق أولئك الذين وجدوا طريقهم الخاص، ادانة أولئك الذين عثروا على طريق آخر.

وإذا ما قبلنا نظرية الدين التى أوجزتُ خيوطها، فإنها على الأقل سوف يمكن أولئك الذين لم يجدوا مكانا فى ديانة معينة أن يفهموا الجانب الدينى فى الطبيعة

البشرية، سواء بالنسبة لأنفسهم أو بالنسبة للآخرين فى آن معا، كما يجدوا وظيفة وتبريراً للعقائد الدينية لأولئك الذين يؤمنون بها، ولأصحاب العقول البسيطة الذين يتعلقون بها وكذلك بالنسبة لأولئك الناس الأكثر تحضرا والذين ربما أسرعوا أكثر مما ينبغى فى إدانتها (١).

* * *

(١) وجهة النظر عن الدين التى أوجزناها، بطريقة سيئة، فى هذا الفصل عرضها المؤلف بتفصيل تام فى كتابه «الزمان والأزل» (المؤلف). وقد ترجمه إلى العربية الدكتور زكريا ابراهيم وراجعه الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى. وأصدرته مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر عن المؤسسة الوطنية بيروت عام ١٩٦٧ (المترجم).



الفصل الحادى عشر

مشـــــكلة الأخـــــلاق



المشكلة الثانية الكبرى التي خلقها ظهور المذهب الطبيعي العلمي أمام العقل الحديث تتعلق بأسس الأخلاق. ذلك لأن الأسس الدينية القديمة قد تهرأت وتهدمت إلى حد كبير. وربما كان لنا أن نقول أن الصرح الذى شيدته الأجيال فوق هذه الأسس قد أصبح في خطر الانهيار. وأن كنت أعتقد أن الانهيار الشامل للسلوك الأخلاقي، بعيد الاحتمال جدا، كما أشرت من قبل. لأن المجتمع الذى يحدث فيه هذا الانهيار الشامل لن تقوم له قائمة بعد ذلك. ومع ذلك فالخطر الذى يحيق بالمعايير الأخلاقية الملازمة لاختفاء الأسس الدينية القديمة ليس وهما.

وسوف أناقش في البداية مشكلة حرية الإرادة، فمن المؤكد أنه مالم تكن هناك حرية إرادة فلن تكون هناك أخلاق، لأن الأخلاق تتعلق بما ينبغي، أولا ينبغي، على الناس القيام به. لكن مالم تكن للانسان حرية الاختيار فيما يفعل، واذا كان سلوكه باستمرار يتم عن طريق الجبر، فلن يكون لكلامنا معنى حين نقول له: ما كان ينبغي عليك أن تسلك على هذا النحو، وانما ينبغي عليك أن تسلك على نحو مختلف. لأن جميع الأوامر الأخلاقية سوف تكون، في هذه الحالة، بغير معني. ومن ناحية أخرى لو أنه كان يسلك باستمرار سلوكا جبريا، فكيف يمكن أن يكون مسئولا أخلاقيا عن أفعاله؟ كيف يمكن، مثلا، معاقبته على عمل لم يكن في استطاعته أن يعمل غيره؟!

علينا أن نلاحظ أن أساتذة الفلسفة أو علم النفس الذين ينكرون حرية الارادة لا يفعلون ذلك الا في لحظات الاحتراف، وفي قاعات المحاضرات، أو في دراساتهم. لأنهم عندما يصلون إلى القيام بعمل ما، من الناحية العملية، ربما أتفه الأعمال، فانهم يسلكون بطريقة مختلفة كما لو كانوا هم وغيرهم، أصحاب إرادة حرة. فهم يسألونك على مائدة الطعام هل تختار هذا الطبق أو ذاك، ويسألون الطفل لِمَ يقول الكذب وسوف يعاقبونه لو أنه اختار أن يسلك طريق الخطأ، وذلك كله يتناقض مع عدم الايمان بحرية الارادة. مما يجعلنا نتشكك في هذه المشكلة ونتساءل أهي حقا مشكلة؟ فالنزاع فيما يبدو لفظي فحسب، وهولا يعود إلى شيء إلا إلى خلط وغموض أو التباس في معاني الكلمات. وهذا هو ما يسمى الآن، وفقا للرأى السائد، مشكلة الدلالات اللفظية.

كيف ينشأ النزاع اللفظي؟ دعنا ننظر في حالة، رغم أنها خُلف محال، بمعنى أن أحدا لا يخطيء أبدا فيتورط فيها، ومع ذلك فهي توضح المبدأ الذى سوف نستخدمه في حل هذه المشكلة: افرض أن شخصاً اعتقد أن كلمة «انسان» تعني حيواناً معيناً له خمسة أرجل، وأن عبارة «حيوان بخمسة أرجل» هى التعريف الصحيح للانسان، أنه يستطيع عندئذ أن يجوب العالم ويلاحظ بحق أنه لا يوجد حيوان بخمسة أرجل، فقد يذهب إلى انكار وجود البشر. وهذه النتيجة المنافية للعقل وصلنا اليها لأننا استخدمنا تعريفا غير صحيح «للانسان». وكل ما عليك أن تفعله هو أن تبيّن له الخطأ الذى وقع فيه، وأن تقدم له التعريف الصحيح. أو أن تبيّن له، على الأقل، أن تعريفه خطأ، والمشكلة والحل هما معا لفظيان تماما بالطبع. ومشكلة حرية الارادة وحلها. كما سوف أبيّن، لفظية بالضبط بالطريقة نفسها. والمشكلة خلقتها واقعة أن المثقفين لاسيما الفلاسفة زعموا تعريفا غير صحيح لحرية الارادة، ثم اكتشفوا بعد ذلك أنه لا يوجد فى العالم ما يلبى تعريفهم، فأنكروا وجودها. وبمقدار ما يتعلق الأمر بالمنطق فان النتيجة التى انتهوا إليها هى خُلف محال مثلها تماما مثل مَنْ أنكر وجود البشر فى المثال السابق (لأنه لا يوجد حيوان بخمسة أرجل). والفارق الوحيد بينهما هو أن الخطأ فى مثال البشر واضح وفج، فى حين أن الخطأ فى انكار حرية الارادة ليس بهذا الوضوح، بل هو على العكس خاف ومستتر ويصعب اكتشافه.

لقد زعم الناس خلال الحقبة الحديثة، وتقريباً حتى الحقبة المعاصرة، سواء الفلاسفة الذين أنكروا حرية الارادة، أوأولئك الذين دافعوا عنها أن الحتمية تتناقض مع حرية الارادة. فلو كانت أفعال الانسان يحكمها تماما سلسلة من الأسباب تمتد إلى الوراء فى الماضى البعيد، حتى أن العقل المحيط الذى يعرف جميع الأسباب يستطيع التنبؤ بها مقدما، لكان معنى ذلك أنّ هذه الأفعال ليست حرة، ويتضمن ذلك تعريفاً معيناً للأفعال التى تتم نتيجة لحرية الارادة المزعومة يقول: أن هذه الأفعال ليست مقيدة تماما بالأسباب أو يمكن التنبؤ بها سلفاً. ولنختصر ذلك فنقول إنّ حرية الارادة تعرف بأنها تعنى اللاحتمية. وهذا التعريف غير الصحيح هو الذى أدى إلى انكار حرية الارادة. وما إن نعثر على التعريف الصحيح حتى نعرف أن مشكلة ما اذا كان العالم تحكمه الحتمية

كما يقول العالم عند نيوتن، أو تحكمه اللاحتمية إلى حد ما كما تقول الفيزياء السائدة الآن ـ فتلك مسألة تخرج تماما عن مشكلة حرية الارادة.

صحيح أن هناك معنى ما يستطيع المرء فيه أن يعّرف الكلمة تعريفاً تعسفياً بأية طريقة يشاء. غير أن التعريف يمكن أن نسميه، رغم ذلك، تعريفاً صحيحاً أو غير صحيح: وهو يكون صحيحاً إذا ما اتفق مع الاستخدام الشائع للكلمة التى نعرفها ويكون غير صحيح أنْ لم يكن كذلك. ولو انك قدمت تعريفا غير صحيح، لنتجت عنه نتائج غير صادقة وغير معقولة. فليس ثمة ما يمنعك، مثلا، من أن تقدم تعريفا للانسان تقول فيه انه حيوان بخمسة أرجل، غير أن ذلك تعريف غير صحيح بمعنى انه لا يتفق مع المعنى السائد للكلمة. كما أنه يؤدى إلى نتيجة غير معقولة هى انكار وجود البشر. ويظهرنا ذلك على أن الاستخدام الشائع هو معيار تحديد ما إذا كان تعريف ما صحيحا أو غير صحيح. وهذا هو المبدأ الذى سوف أطبقه على مشكلة حرية الإرادة. وسوف أبين أن اللاحتمية ليست هى ما أعنيه بعبارة «إرادة حرة» على نحو ما تستخدم عادة. وسوف أحاول اكتشاف التعريف الصحيح بالبحث فى الكيفية التى تستخدم فيها العبارة فى الأحاديث المألوفة.

وسوف أقدم فيما يلى عينات قليلة عن الكيفية التى يمكن أن تُستخدم بها العبارة فى الأحاديث المألوفة، وسوف نلاحظ أنها تحتوى على حالات يعنى فيها التساؤل عما اذا كانت أفعال الانسان حرة أو أن لدى الانسان إرادة حرة ـ محاولة تحديد ما اذا كان الإنسان مسئولا أخلاقياً وقانونياً عن أفعاله.

تأمل الحوار التالى: ـ

جونز: ذات مرة بقيت بلا طعام لمدة أسبوع.

سميث: وهل فعلت ذلك بمحض ارادتك الحرة؟

جونز: لا، لقد حدث ذلك لأننى ضللت الطريق فى الصحراء، ولم أجد طعاما. لكن افرض أن الانسان الذى صام عن الطعام أسبوعا هو «المهاتما غاندى»

ـ فى هذه الحالة قد يدور الحوار على النحو التالى: ـ

غاندى: ذات مرة صمتُ عن الطعام لمدة أسبوع.

سميث: وهل فعلت ذلك بمحض ارادتك الحرة؟

غاندى: نعم، لقد فعلتُ ذلك لأننى أردت أن أجبر الحكومة البريطانية أن تعطى الهند استقلالها.

خذ حالة أخرى:

افرض أننى سرقتُ بعض الخبز لكنى كنتُ مخلصاً وصادقاً مثل «جورج واشنطن»، ومن ثم فلو أننى اتهمتُ بهذه الجريمة فى المحكمة، فقد يدور حديث على النحو التالى:ـ

القاضى: هل سرقت الخبز بمحض ارادتك الحرة؟

ستيس: كلا، لقد سرقته لأن الرجل الذى أعمل عنده هددنى بالضرب إنْ لم أسرقه.

وفى محاكمات القتل الحديثة فى «ترنتون Trenton»[١] نجد أن بعض المتهمين يوقعون اعترافات، ثم ينكرونها بعد ذلك بحجة أنها كُتبت تحت ضغط الشرطة. وقد يدور الحوار التالى:ـ

القاضى: هل وقعت الاعتراف بمحض ارادتك الحرة؟

المتهم: كلا، لقد وقعته بسبب الصفعات التى تلقيتها من الشرطة.

والآن: افرض أن فيلسوفاً كان من بين المحلفين، ففى استطاعتنا أن نتخيل الحوار التالى يدور فى حجرة المحلفين:

كبير المحلفين: لقد ذكر المتهم أنّ الاعتراف تم نتيجة للصفعات والضرب الذى وقع عليه من الشرطة، وليس بناء على ارادته الحرة.

الفيلسوف: ذلك يخرج عن موضوعنا تماما، فليس هناك شيء اسمه الارادة الحرة.

(١) مدينة ترنتون: عاصمة ولاية نيوجيرسى الأمريكية، وهى تقع فى الجزء الغربى من وسط الولاية (المترجم).

كبير المحلفين: أتريد أن تقول: انه لا فارق بين أن يوقع الاعتراف نتيجة ليقظة ضميره، ولأنه أراد أن يخبرنا بالحقيقة، وبين أن يكون التوقيع قد تّم نتيجة لضرب الشرطة؟.

الفيلسوف: كلا على الاطلاق. فسواء كان التوقيع نتيجة للضرب، أو نتيجة لرغبة اعتملت في داخله ـ الرغبة مثلا في أن يقول الحقيقة ـ فان توقيعه في الحالتين تحكمه أسباب، ومن ثم فهو في الحالتين لا يسلك بناء على ارادته الحرة. وطالما أنه ليس ثمة شيء اسمه الارادة الحرة، فان التساؤل عما إذا كان توقيع الاعتراف قد تّم بناء على إرادته الحرة أم لا، لا يمكن أن يكون موضع مناقشة.

ولابد أن ينتهي كبير المحلفين والمحلفون إلى نتيجة سليمة هو أن الفيلسوف لابد أن يكون قد وقع في خطأ ما: فما هو هذا الخطأ..؟ هناك اجابة واحدة فقط محتملة، وهي أن الفيلسوف لابد أن يكون قد استخدم عبارة «ارادة حرة» بطريقة خاصة به ليست هي الطريقة التي اعتاد الناس أن يستخدموها فيها عندما يريدون تحديد المسئولية الأخلاقية. أعني أنه لابد أن يكون قد استخدم تعريفا غير صحيح لحرية الارادة يتضمن أن الفعل لا تحدده أسباب معينة.

افرض أن رجلاً ترك مكتبه وقت الظهيرة، ثم سُئِلَ عن ذلك، عندئذ قد نسمع الحوار الآتي: ـ

جونز: هل خرجت من مكتبك بمحض ارادتك الحرة؟

سميث: نعم، لقد خرجت لأتناول طعام الغداء.

لكنا قد نسمع الحوار الآتي: ـ

جونز: هل تركت مكتبك بمحض ارادتك الحرة؟

سميث: كلا، لقد غادرته مرغماً عن طريق الشرطة.

لقد جمعنا حتى الآن عدداً من حالات الأفعال التي يمكن أن تسمى في الاستخدام المألوف للغة ـ بعمل الناس بمحض إرادتهم الحرة. وينبغي علينا أيضا أن نقول: انهم في جميع هذه الحالات كانوا يختارون أن يفعلوا ما فعلوه فعلا. وينبغي علينا أيضا أن نقول كان في استطاعتهم أن يفعلوا على نحو آخر، لو أنهم اختاروا ذلك، فالمهاتما

غاندى، مثلا، لم يضطر إلى الصوم، وانما اختاره بمحض ارادته. وكان فى استطاعته أن يأكل اذا ما أراد. وعندما خرج «سميث» ليتناول طعام الغداء، فقد اختار أن يفعل ذلك. وكان فى استطاعته أن يبقى فى المكتب ليزاول بعض الأعمال الإضافية، لو أنه أراد ذلك. كما جمعنا أيضا بعض الحالات من النوع المضاد. وهى حالات لم يكن الناس قادرين فيها على ممارسة إرادتهم الحرة. فلم يكن لهم خيار. بل اضطروا إلى فعل ما عملوا، فالرجل الذى ضل طريقه فى الصحراء لم يصم بمحض ارادته، فلم يكن له فى الأمر خيار، ولقد اضطر إلى الصوم لأنه لم يجد شيئا يأكله. وقل مثل ذلك فى بقية الحالات الأخرى. ولابد أن يكون من اليسير للغاية ـ بعد فحص هذه الحالات ـ أن نقول ما الذى نعنيه، عادة عندما نصف انسانا بأنه مارس أو يمارس ارادته الحرة فى فعله. ومن ثم فلابد أن نكون قادرين على استخلاص التعريف المناسب من هذه الحالات، دعنا نضع الحالات فى قائمة:ـ

أفعال حـــــــرة	أفعال غير حـــــــرة
ـ غاندى يصوم لأنه يريد تحرير الهند	ـ الرجل يصوم فى الصحراء لأنه لايجد طعاما.
ـ سرقة الخبز لأن السارق جائع.	ـ يسرق الخبز لأن صاحب العمل هدده بالضرب.
ـ توقيع الاعتراف لأن المرء يريد أن يقول الحقيقة.	ـ يوقع الاعتراف تحت صفعات رجال الشرطة
ـ يغادر المكتب لأنه يريد أن يتناول طعام الغداء.	يغادر المكتب لأنه أبعد بالقوة.

من الواضح أننا لابد أن نكتشف ـ اذا أردنا أن نعثر على التعريف الصحيح للارادة الحرة ـ ماهى الخصائص العامة التى تتسم بها جميع الأفعال فى قائمة العمود الأيمن. وهى خصائص فى الوقت نفسه غائبة عن جميع الأفعال الموجودة فى قائمة العمود الموجود على اليسار. وهذه الخصائص التى تتميّز بها جميع الأفعال الحرة ـ ولا توجد فى الأفعال غير الحرة ـ سوف تكون الخصائص التى نعرّف بها الإرادة الحرة.

فهل الخاصية التى نبحث عنها للأفعال الحرة هى أنها بغير سبب أى أنها لا تحدها أسباب؟ لا يمكن أن تكون هذه هى الخاصية التى نبحث عنها، لأنه على الرغم من أنه من الصواب أن نقول: أن لجميع الأفعال الموجودة فى قائمة العمود الأيسر أسباباً مثل: الضرب عن طريق الشرطة، أو غياب الطعام فى الصحراء. ففى استطاعتك أن تقول الشىء نفسه عن الأفعال فى العمود الأيمن: فصوم غاندى، سببه رغبته فى تحرير الهند. والرجل غادر مكتبه بسبب الجوع.. وهكذا. وفضلا عن ذلك فليس ثمة مبرر للشك فى أن أسباب الأفعال الحرة هذه، هى بدورها سببتها ظروف سابقة، وهذه بدورها نتائج لأسباب أبعد. وهكذا نستطيع أن نعود إلى الوراء فى الماضى إلى مالا نهاية. وفى استطاعة أى عالم فى الفسيولوجيا أن يخبرنا بأسباب الجوع. ولاشك أن السبب الذى أوجد عند غاندى رغبة عارمة فى تحرير الهند أكثر تعقيداً وأصعب من أن يكتشف. لكن لابد أن تكون له أسباب ربما يكمن بعضها فى خصائص غدده أو ذهنه، ويكمن بعضها الآخر فى خبراته الماضية، وبعضها الثالث فى الوراثة، وبعضها الرابع فى التربية. لقد اعتاد المدافعون عن حرية الارادة انكار مثل هذه الوقائع. ومن الواضح أن ذلك ضرب من الدفاع الخاص الذى لا تؤيده شذرة ضئيلة من دليل. أن النظرة الوحيدة المعقولة هى التى تنظر إلى جميع أفعال البشر سواء الأفعال الحرة أو غير الحرة على أنه اما أن الأسباب تحكمها تماما، أو أنها ـ على الأقل ـ تتحدد بقدر ما تتحدد الأحداث الأخرى فى الطبيعة. وربما كان صحيحا على نحو ما يخبرنا علماء الطبيعة، أن الطبيعة ليست حتمية كما يظن المرء. لكن بالغاً ما بلغت درجة انتشار الحتمية فى العالم، فان أفعال البشر تبدو محكومة ومحددة مثلها مثل أى شىء آخر. ولو صحّ ذلك فلن تكون الخاصية التى تتميّز بها الأفعال التى نختارها بحرية عن الأفعال غير الحرة هى أن الأخيرة محكومة ومحددة بالأسباب فى حين أن الأولى ليست كذلك. ومن ثمّ فان القول بأن الارادة الحرة بلا أسباب، أو لا تحدها أسباب، لابد أن يكون تعريفاً غير صحيح لهذه الإرادة.

ماهو اذن الفرق بين الأفعال الحرة أو التى تتم بحرية وبين الأفعال التى لا تكون كذلك؟. ماهى الخاصية الموجودة فى جميع الأفعال الحرة (العمود الأيمن) والتى تغيب

عن جميع الأفعال غير الحرة (العمود الأيسر)..؟ ليس واضحا أن أسباب الأفعال في العمود الأيمن (الأفعال الحرة) من نوع مختلف عن أسباب الأفعال في العمود الأيسر (الأفعال غير الحرة) رغم أن المجموعتين من الأفعال لها أسباب. الأفعال الحرة تسببها كلها رغبات أو بواعث، أو نوع ما من الحالات السيكولوجية الداخلية الكامنة في ذهن الفاعل. أما الأفعال غير الحرة، فهي من ناحية أخرى تسببها كلها قوى فزيائية أو شروط طبيعية تقع خارج الفاعل. فعندما تُلقى الشرطة القبض على شخص ما، فان ذلك يعني وجود قوى فيزيائية تمارس عملها على الشخص من الخارج. وانعدام الطعام في الصحراء هو عبارة عن ظروف فزيائية موجودة في العالم الخارجي. وفي استطاعتنا اذن صياغة التعريفات التقريبية التالية: الأفعال التي تتم بحرية هي تلك الأفعال التي ترتد أسبابها المباشرة إلى حالات سيكولوجية داخل الفاعل نفسه. أما الأفعال التي تتم بغير حرية فهي تلك الأفعال التي تكون أسبابها المباشرة عبارة عن حالات تقع خارج الفاعل نفسه.

ومن الواضح اننا لو عرفنا الارادة الحرة بهذه الطريقة فان علينا أن نقول أن الارادة الحرة عندئذ تكون موجودة، وإنكار الفلاسفة لوجودها لن يكون سوى لغو فارغ. اذ من الواضح أن جميع أفعال البشر التي ننسبها، عادة، إلى ممارسة الارادة الحرة، أو التي ينبغي أن نقول عنها انها تمت باختيار حر هي في الواقع أفعال سببتها رغبات الفاعل، وأفكاره، وتمنياته، وانفعالاته، وبواعثه ودوافعه أو أية حالات سيكولوجية أخرى بداخله.

إذا طبقنا تعريفنا السابق فسوف نجد أنه يصلح أو أنه تعريف جيد. لكن هناك بعض الحالات المحيرة لا ينطبق عليها هذا التعريف، فيما يبدو، انطباقاً جيداً. وهذه الحالات المحيّرة يمكن حلها باستمرار اذا ما انتبهنا جيدا إلى الطرق التي تُستخدم فيها الكلمات، وتذكرنا أنها لا تستخدم على الدوام استخداما متسقا. وسوف أقدم لذلك مثالا واحدا:

افرض أن قاطع طريق هددك باطلاق الرصاص عليك مالم تعطه حافظة نقودك، وافرض أنك سلمتها له. فهل عملك هذا يصدر عن إرادتك الحرة أم لا؟ لو اننا طبقنا

تعريفنا السابق لكان علينا أن نقول انك تصرفت بحرية طالما أن السبب المباشر لفعلك لا يكمن فى قوة فعلية خارجية وانما السبب هو الخوف من الموت، وهو سبب سيكولوجى يكمن بداخلك. غير أن معظم الناس سيقولون أنك لم تتصرف بمحض ارادتك الحرة بل تحت ضغط واكراه. ألا يدل ذلك على أن تعريفنا خطأ..؟ أنا لا أعتقد ذلك. أنّ أرسطو الذى قدّم حلا لمشكلة حرية الارادة يشبه تعريفنا على نحو جوهرى (رغم أنه لم يستخدم مصطلح «الارادة الحرة») ـ يسلّم بأن هناك ما يسميه بالحالات «المختلطة» أو الحالات المتوسطة أو التى تقع على الحدود التى يصعب أن نعرف فيها ما اذا كان ينبغى علينا أن نقول عن أفعال معينة أنها حرة أو مجبرة. وفى الحالة التى نناقشها الآن رغم أنه لاتوجد قوة فعلية مستخدمة، فان المسدس المصوب إلى رأسك يكاد يقترب من القوة الفعلية مما يجعلنا نميل إلى أن الفعل جبرى أو قهرى. انها حالة تقع على الحدود أو التخوم.

هاهنا نجد نوعا آخر شبيهاً من المحيرات، وطبقاً لرأينا فان الفعل يمكن أن يسمى حراً رغم أنه يمكن التنبؤ به سلفا بطريقة قاطعة ويقينية. لكن افرض انك قلت كذبا، وكان من المؤكد سلفا انك تقول الكذب، فكيف يمكن للمرء أن يقول لك: « كان يمكن لك أن تقول الصدق؟». الجواب هو أنه من الصواب تماما أنك يمكن أن تقول الصدق اذا ما أردت ذلك. والواقع أنه كان يمكن أن تفعل ذلك لو أن الأسباب التى أنتجت فعلك فى هذه الحالة، وأعنى بها رغباتك، كانت مختلفة وهى، من ثمّ، سوف تحدث نتائج مختلفة. أنه لوهم شائع أن تقول أن إمكان التنبؤ يتناقض مع الارادة الحرة. فهذا يتفق مع الحس المشترك . فلو أننا عرفنا شخصيتك، لاستطعنا أن نتنبأ أنك سوف تسلك بشرف، ولن يكون فى استطاعة أحد أن يقول أن سلوكك المشرف هذا دليل على أنك لم تفعله بمحض ارادتك الحرة.

مادامت حرية الارادة شرطا أساسيا للمسئولية الخلقية، فلابد أن نكون على يقين من أن نظريتنا فى حرية الارادة تقدم لنا الأساس الكافى لهذه المسئولية. وعندما نقول أن فلاناً مسئول عن أفعاله مسئولية أخلاقية، فان ذلك يعنى أن فلانا هذا يمكن أن يعاقب أو يثاب، يلام أو يمتدح، بحق، على ما يقوم به من أفعال. لكن ليس من الانصاف

معاقبة انسان على فعل لم يكن فى استطاعته أن يمتنع عنه. وكيف يمكن أن يكون عدلا أن نعاقب انسانا على فعل ما، كان من المؤكد سلفا أنه سيقدم عليه؟ اننا نحاول أن نقرر ما اذا كانت جميع الأحداث، كأمر واقع، بما فيها أفعال البشر، محددة تحديدا كاملا، لأن هذا السؤال يخرج عن نطاق مشكلة حرية الارادة. لكنا لو افترضنا، لأغراض النقاش، أن الحتمية الكاملة صحيحة، لكننا رغم ذلك أحرار، فقد نتساءل عندئذ عما اذا كانت الارادة الحرة المحكومة على هذا النحو، يمكن أن تتفق مع المسئولية الأخلاقية اذ قد نرى أنه من الظلم أن نعاقب انساناً على فعل فى استطاعتنا أن نتنبأ سلفاً ، وعن يقين، أنه سيقدم عليه.

أما القول بأن الحتمية تتناقض مع المسئولية الخلقية فهو ضلال ووهم تماما مثل قولنا انها تتناقض مع الارادة الحرة. فأنت لا تلتمس الأعذار لرجل لفعل خاطىء ارتكبه لأنك تعرف شخصيته. أو لأنك تشعر عن يقين أنه سوف يقوم به مقدما. كما أنك لا تحرم انساناً من المكافأة أو الجائزة، لأنك تعرف جانبه الخير، أو قدراته، أو لأنك تشعر عن يقين مقدماً أنه سيفوز بهذه الجائزة.

لقد كُتبتْ المجلدات لتبرير العقاب، غير أن العناصر الجوهر التى يتضمنها العقاب بمقدار ما تتعلق بحرية الارادة هى عناصر بالغة البساطة، أنّ معاقبة الانسان على فعل خطأ ارتكبه يبرره: أما أن هذا العقاب سوف يُعّدل من شخصيته، أو أنه سيكون رادعا لأشخاص آخرين من ارتكاب أفعال مماثلة. فأداة العقاب كانت فى الماضى، ولاشك أنها لاتزال، كثيرا ما تستخدم بطريقة حمقاء طائشة. حتى أن ضررها كثيراً ما يكون اكبر من خيرها. وأن كان ذلك الجانب لا يتعلق بمشكلتنا الحاضرة. فالعقاب اذا كان له ما يبرره، وعندما يكون له هذا التبرير، لا يمكن أن يكون هناك مبرر له الا على واحد من الأساسين السابقين. والسؤال الآن هو ـ اذا ما افترضنا وجود الحتمية ـ كيف يمكن للعقاب أن يُعّدل الشخصية أو يردع الناس عن ارتكاب الأفعال السيئة أو الشريرة؟.

افرض أن طفلك كان ينمو وهو يحمل عادة الكذب. فقد تضربه ضرباً خفيفاً، لماذا؟ لأنك تعتقد أن شخصيته هى من النوع الذى لو نمت فيه البواعث المعتادة لقول

الصدق فانها لن تجعله يقول كذبا. فأنت اذن ـ تزوده بالبواعث أو الأسباب المفقودة فى صورة ألم حاضر أو الخوف من ألم مقبل لو أنه أعاد الكذب أو كرر السلوك غير الصادق. أنت تأمل أن عدة معاملات ضئيلة من هذا القبيل سوف تحكمه وتربطه. بعادة قول الصدق، دون انزال الألم به. وأنت فى هذه الحالة تزوده ببواعث صناعية كالألم والخوف، تعتقد أنها سوف تجعله في المستقبل يقول الصدق.

ونفس هذا المبدأ بالضبط عندما تأمل ـ عن طريق عقاب انسان ما ـ أن تردع الآخرين عن ارتكاب الأفعال الخاطئة. فأنت تعتقد، فى هذه الحالة، أن الخوف من العقاب سوف يجعل مَنْ تساوره نفسه لارتكاب الشر أن يعدل عن هذا السلوك إلى السلوك الخير.

ونحن نسير على نفس هذا المبدأ مع الأفعال غير البشرية، بل حتى مع الجماد، اذا لم تسلك بالطريقة التى نعتقد أنه ينبغى عليها أن تسير بها. فشجرة الورد فى الحديقة التى لا تنتج سوى زهور ضئيلة وفقيرة، نزودها بأسباب تجعلها تنتج زهوراً كبيرة أعنى أن تنمو وتزهر ولا تسير السيارة على النحو المطلوب فتراننا نزودها بأسباب لتسير على نحو أفضل كزيت للمحرك.. الخ. فعقاب الانسان، وازهار النبات، وزيت السيارة. هى كلها يبررها نفس المبدأ وبنفس الطريقة. والفارق الوحيد هو أن الأنواع المختلفة من الأشياء، تتطلب أنواعاً مختلفة من الأسباب لتجعلها تعمل كما ينبغى. فقد يكون الألم هو العلاج المناسب، فى حالات معينة، للموجودات البشرية، والزيت للآلة. وسيكون من العبث، بالطبع، أن تصب زيت السيارة فى صبى صغير أو أن تضرب آلة السيارة.

وهكذا نجد أن المسئولية الخلقية لا تتفق فحسب مع الحتمية، بل تتطلبها. فالافتراض الذى يقوم العقاب على أساسه هو أن السلوك البشرى محتوم سببياً. فاذا لم يستطع الألم أن يكون السبب فى قول الصدق، فلن يكون هناك مبرر على الاطلاق لمعاقبة الكاذب. واذا كانت أفعال البشر وإرادتهم بلا سبب فسوف يكون من العبث أن يكون لها ثواب أو عقاب أو تدفع إلى عمل شىء آخر أو لتعديل سلوك الناس السيىء، لأنه لا يوجد شىء مما يكون فى استطاعتك أن تفعله، يمكن أن يؤثر فيها بأية طريقة من

الطرق. وهكذا لابد أن تختفى المسئولية الأخلاقية تماما. فاذا لم تكن هناك حتمية بالنسبة للموجودات البشرية على الاطلاق، فان أفعالهم لابد أن تكون عفوية ولا يمكن التنبؤ بها بتاتاً، ومن ثمّ فهى أفعال غير مسئولة. وذلك فى حد ذاته حجة قوية ضد النظرة الشائعة بين الفلاسفة والتى تقول إن حرية الارادة تعنى الأفعال التى لا تقيدها أسباب.

علينا الآن أن نتجه نحو السؤال المركزى عن أسس الأخلاق. لقد كان ينظر إلى الأخلاق فى العصور المبكرة على أساس أنها تقوم على الدين. ولقد ظهرت هذه النظرة بالطبع، من الناحية التاريخية، فى صور مختلفة ومنوعة، تبعاً لمعتقدات الناس الدينية وتبعا لتحضرهم أو تخلفهم النسبى. ولقد كانت صورتها الساذجة جداً تقوم على أساس الاعتقاد بأن ما هو صواب أو خطأ تحدده، ببساطة، ارادة الله. ولقد صورت الله فى صورة تشبه البشر بوصفه عقلاً ضخماً أو وعياً عظيماً خلق العالم وحكمه. وربما وجدت صورتها الأكثر تحضراً فى المذاهب العميقة الغامضة للمثالية المطلقة. غير أن التصور الشائع لله قد حلّ محله فى هذه المذاهب مصطلح المطلق الميتافيزيقى. وإن كان هذا المطلق، مثل الله، هو مصدر القيم الأخلاقية وغيرها من القيم. الشىء الواحد المشترك بين جميع هذه الصور هو القول بأن الأساس الدينى للأخلاق، يعنى الايمان بأن التفرقة بين الخير والشر الأخلاقيين، تضرب بجذورها بطريقة ما، فى تصور العالم على أنه يمثل نظاما أخلاقيا.

والميزة الكبرى لمثل هذه النظرة الدينية هى تقديم أساس متين للأخلاق وسط الطبيعة غير المتغيرة للعالم، وليس أساساً مهتزاً وسط رمال الطبيعة البشرية المتحركة. فالقيم والقوانين الأخلاقية هى بالضرورة موضوعية بالمعنى الذى سبق أن استخدمت فيه هذا اللفظ، وتكون القيمة موضوعية ـ حسب تعريفنا ـ إذا كانت مستقلة عن أية أفكار انسانية أو مشاعر أو آراء للبشر. واذا كانت ارادة الله مستقلة عن أى سيكولوجيا بشرية، وكذلك غرضية العالم، إذا افترضنا أن للعالم غرضا، وكذلك «المطلق» عند الفلاسفة، فاذا ما تأسست القيم الأخلاقية على واحدة من هذه الأسس كانت موضوعية.

وكذلك لن يكون لكلامنا معنى اذا ما تحدثنا عن نسبية الأخلاق. وسوف تكون هناك مجموعة واحدة من القيم والمعايير الأخلاقية صحيحة وصالحة للبشر، لا تختلف من عصر إلى عصر ومن ثقافة إلى ثقافة لأن هذه القيم والمعايير تنطلق من عند إله لا يتغير، أو من غرض ثابت للعالم، أو من مطلق واحد أزلي. فقد تكون للعصور المختلفة، والثقافات المختلفة آراء متنوعة ومختلفة عن الأمور الخيرة والشريرة، كما يمكن أن تكون لها آراء مختلفة في أي موضوع آخر. وسيكون هناك بهذا المعنى نسبية أخلاقية. لكن تنوع الرأي الأخلاقي وتعدده سوف تفسره أي فلسفة أخلاقية دينية أو ميتافيزيقية، وبنفس الطريقة التي يفسر بها تنوع الرأي وباختلافه حول أي موضوع آخر. ولن يكون هناك سوى حقيقة واحدة عما هو خير وشر، تماما مثلما لن يكون هناك سوى حقيقة واحدة حول شكل الأرض في وقت معين، رغم تعدد الآراء واختلافها حول هذه الموضوعات.

لقد سبق أن رأينا كيف تتغير الآراء القديمة تحت تأثير السيادة المتنامية للنظرة العلمية للعالم، وكيف أفسحت الموضوعية الطريق أمام الذاتية. وعلى الرغم من أن الإيمان بالله، أو بغرضية العالم مازال عالقاً بأذهان الغالبية العظمى من البشر، أو لا يزال على شفاههم كعادة ذهنية أو لفظية. فقد استنفد معناه المؤثر الفعال. أما مصطلح المطلق الميتافيزيقي، ذلك التجريد الضعيف الذى حلَّ محل الله بواسطة قلة من المثقفين ـ لم يتسلط قط على عقول البشر. ومن ثم فلم يعد في الإمكان، تعريف الأخلاق من المنظور الالهى أو الغرضية الكونية. لكن طالما أنه لابد من تعريفها من منظور غرض ما فلم يبق بديل سوى الايمان بأن ما هو خير هو ما يخدم أغراض البشر. وأن ما هو شر هو ما يعوق تحقيق هذه الاغراض وليس للخير والشر من طبيعة أو معنى سوى هذا. وذلك يعنى في الحال القفز من الموضوعية إلى الذاتية، من الايمان بأن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً إلى الايمان بأنه ليس كذلك. وتلك هى الخطوة التى اتخذها العقل الحديث.

لكن اذا كانت الأخلاق ذاتية ألا تكون بالضرورة، فى هذه الحالة نسبية؟ أن الضرورة الظاهرة للانتقال من الذاتية إلى النسبية تكمن فى ملاحظة أن جميع

الموجودات البشرية ليس لها نفس الأغراض، وأن الاغراض تختلف من شخص إلى آخر، أو من مجتمع إلى مجتمع. فلو أننا عرفنا الخير بأنه ما يسر الناس أو يخدم أغراضهم، أو ما يقفون تجاهه موقف حب أو استحسان، فسوف ينتج بالضرورة أن يبدو الفعل الواحد أو الشيء الواحد خيراً عند شخص، شراً عند شخص آخر تبعاً لمواقفهم أو ما يشتهون. وذلك لا يعنى فحسب أن آراء الناس ومواقفهم تجاه الصواب والخطأ مختلفة ـ وهو قول سليم من أى وجه ـ بل إنّ ما هو حق أو صواب عند شخص سيكون بالفعل خطأ عند آخر، فالرق كان صوابا فى العالم القديم لأن القدماء استحسنوه، رغم أنه ـ بغير شك ـ خطأ بالنسبة لنا لأننا نستهجنه.

ويبدو أنه ينتج عن ذلك انهيار للأخلاق على الرغم من أن ذلك لا يحدث من الناحية العملية. ألا ينتج من ذلك أن الناس رغم أنهم قد يعتقدون أن أشياء معينة خير وأشياء أخرى شر، فانهم لا يجدون فى الواقع تفرقة موضوعية بين الخير والشر على الاطلاق؟. وفضلا عن ذلك فلا يوجد مجال، فى مثل هذه النظرية، لتقدم فى المثل العليا الأخلاقية. اذا يفترض عادة أنه لا يمكن أن يكون هناك مثل هذا التقدم صحيح أننا تقدمنا، يقينا، فى مثلنا العليا الأخلاقية، إلى حد ما، منذ عصر انسان الكهوف، فنحن نعتقد أن كونفوشيوس Confucius كان لديه أفكار أخلاقية أعلى وأفضل من أخلاقيات القبائل المتوحشة غير المتحضرة. أو قد نعتقد أن السيد المسيح أحدث تحسينا وتطويرا فى المثل العليا الأخلاقية. فقد كان هناك عصر كان المعيار فيه هو «بالعين بالعين» ثم جاء المسيح فعلّم الناس الغفران بغير حد، وحب المرء للجار. وحتى بالنسبة لأولئك الذين رفضوا التصورات فوق الطبيعية التى نادى بها المسيح يسلمون بأن ما قام به كان خطوة تقدمية جداً فى ميدان الأخلاق. غير أن الايمان بأن النسبية الأخلاقية تجعل ذلك كله لغواً فارغاً لا معنى له. فليس فى استطاعتنا أن نقول بناء على هذا الأساس أن مجموعة معينة من الأفكار الأخلاقية أفضل من مجموعة أخرى بل كل ما ما نستطيع قوله هو أنها تختلف عنها فحسب، لأنه بالنسبة للمجتمع الذى يستحسن المعيار الأخلاقى الذى ينادى «العين بالعين» لم يكن يعتقد أن المعيار صواب، بل كان

المعيار صوابا بالفعل. لقد كان صوابا بالضبط على نحوما يكون المعيار المسيحى صواباً بين المسيحيين الآن [١]. غير أن المسيح سيكون واهما لو أنه ظن أنه أدخل افكارا أخلاقية أفضل. وهو فى الواقع يضيع وقته سدى. لأنه لم يغير الأسوأ إلى الأفضل. لقد كان يعظ بشريعة أخلاقية مختلفة فحسب، لا تُعدّ تحسينا أو تطويرا للشريعة القديمة، فهو يستبدل شريعة بشريعة فحسب. ولو أننا أردنا الآن أن نستحسن أخلاقيات ـ أولا أخلاقيات ـ عند «هتلر»، و«موسوليني»، أو «ستالين» أو نستحسن إعادة إدخال قانون الغاب إلى المجتمع البشرى، فان ذلك لن يُعدّ تدهورا لأن هذه الأمور سوف تصبح صوابا وخيرا. فالنفور من الرق واستهجانه، وكذلك حرق الساحر، أو التضحية بالبشر، سوف تكون كلها صوابا لو أننا فقط عـدنا إلى استحسانها مرة أخرى.

تلك هى نتائج الكف عن الايمان بالأساس الدينى للأخلاق. فهل أخطأ العقل الحديث أى خطأ؟ وهل فى استطاعتنا أن نعود إلى الأساس الدينى لمثلنا الأخلاقية العليا أو أن نكتشف، كبديل، أساساً أخلاقياً دنيويا راسخاً، لا تنتج عنه النتائج المؤسفة التى نتجت عن الذاتية والنسبية الحالية؟.

وجهة النظر التى سوف أحاول عرضها تقول انّ للاخلاق، فى الواقع، أساساً دنيويا يمكن أن يكون ثابتاً وراسخاً بطريقة معقولة، وهو لا يؤدى إلى نسبية عشوائية. أعنى أن الاخلاق التى تكون عامة وشاملة للجنس البشرى يمكن أن تصل اليها داخل اطار فلسفة لا دينية طبيعية خالصة. لكن التطلعات والمثل العليا الأخلاقية رغم ذلك، لها جذورها العميقة، وتنبع فى النهاية من الدين. ففى استطاعتنا أن نذهب إلى أن القيم الأخلاقية ذاتية وأن العالم ليس نظاماً أخلاقياً، ونقبل مع ذلك أخلاقا صحيحة صحة كلية وشاملة. غير أن القيم الأخلاقية هى بالفعل موضوعية، والعالم هو بالفعل نظام

(١) المعيار القديم الذى يشير اليه المؤلف هو معيار الشريعة الموسوية والذى رفضه السيد المسيح فى موعظة الجبل الشهيرة، واستبدل به المعيار المسيحى الذى ينادى بالصفح والغفران. يقول السيد المسيح «سمعتم أنه قيل عين بعين وسن بسن. وأما أنا فاقول لكم لا تقاوموا الشر. بل من لطمك على خدك الأيمن، فحول له الآخر أيضا. ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضا. ومن سخّرك ميلا واحدا فاذهب معه اثنين. ومن سألك فأعطه. ومن أراد أن يقترض فلا ترده». انجيل متى الاصحاح الخامس ٣٨ ـ ٤١ (المترجم).

أخلاقي. ومن ثم فوجهة النظر القديمة عن الأخلاق التى نقيمها على الدين، تعطينا فهما أعمق وأصدق للأخلاق والعالم معاً ـ أفضل من وجهة النظر الطبيعية المحضة. وأنا أعتقد أن «برجسون» كان على حق عندما ذهب إلى أن للاخلاق مصدرين: أحدهما هو الضغط الاجتماعى للنظرة النفعية الخالصة. وهذا المصدر، بالطبع، دنيوى وطبيعى. أما المصدر الآخر فهو يكمن فى التصوف الذى يتحد فى نظرنا مع الدين فى هوية واحدة. والغايات الأخلاقية التى تنبع من هذين المصدرين تناسب الواحدة منها الأخرى، وتنسجم وتتناغم معها، وتنصهر تماما فى المجتمع البشرى. حتى أنها لتصبح نتيجة لهذا الانصهار لا يمكن التمييز بينها، وتظهر بوصفها مجموعة واحدة متجانسة من الغايات المثالية، أعنى أخلاقاً واحدة.

وسوف أبدأ بالمصدر الأول للأخلاق وهو المصدر الدنيوى. وقد نتفق على أنه النفع، أو بعبارة أخرى: السعادة البشرية. وسوف أزعم، فى سياق هذه الحجة الأخذ بوجهة نظر عن العالم طبيعية تماما، وبناء عليها تعتمد الأخلاق اعتماداً كاملا على الأغراض البشرية وليس لها مغزى كونى أيا كان نوعه. وسوف أحاول أن أبيّن أننا حتى لو استبعدنا الدين على أنه ليس شيئا آخر سوى مجموعة من الأكاذيب دون أن تكون له حتى أية حقيقة رمزية، فاننا نجد رغم ذلك أن العقل الحديث قد ارتكب خطأ عندما ظن أن جميع الأخلاقيات لابد أن تكون نسبية.

ويمكن أن نقول أن التفكير فى العالم الحديث قد سار فى ثلاث خطوات: الخطوة الأولى أنه يقبل وجهة النظر الطبيعية عن العالم. والخطوة الثانية أنه يستنتج الذاتية من المذهب الطبيعى، لأنه يذهب إلى أن القيم الأخلاقية لابد أن تخدم غرضا ما. وما لم يكن هناك غرض إلهى أو كونى، فان البديل الوحيد المتبقى هو أن وظيفة هذه القيم هى خدمة أغراض بشرية، وهذه الأغراض هى التى تشكل فى هذه الحالة الأساس المتين والوحيد لهذه القيم. وهذه النظرة ـ حسب التعريف ـ هى المذهب الذاتى. ثم اتخذ التفكير فى العالم الحديث. الخطوة الثالثة عندما استنتج النسبية من الذاتية، قائلا أنه لو كانت الأخلاق تعتمد على الأغراض البشرية، فسوف تختلف من إنسان لانسان، ومن جماعة بشرية إلى جماعة بشرية أخرى. ذلك لأن الأغراض البشرية تختلف من انسان

لانسان، ومن جماعة بشرية لجماعة بشرية أخرى. ولن أنازع فى الخطوتين الأوليين من هذه الحجة. لكنى سوف أتوقف عند الخطوة الثالثة. سوف أفترض أن الأخلاق ذاتية - وهو الافتراض الذى لابد أن يكون اذا لم يوجد أساس دينى أو كونى للأخلاق - وسوف أفترض أيضا أن العالم ليس نظاما أخلاقيا. لكنى سوف أذهب إلى أن النسبية لا تنبع من الذاتية. وأن العقل الحديث قد ارتكب خطأ فادحاً عندما افترض أنها تنتج عن الذاتية. وسوف اقول اننا حتى اذا أقمنا الأخلاق على أساس دنيوى خالص فلابد أن يكون هناك، مع ذلك، أخلاق تصدق على جميع الناس لا أن تلتزم بها جماعة من الناس فحسب. وفضلا عن ذلك، فان هذه الأخلاق الدنيوية لن تشمل فحسب المراتب الدنيا من الأخلاق أو الحد الأدنى من السلوك الاخلاقى المطلوب للبقاء بل تشمل أيضا ذلك الحب الشامل والتعاطف الذى توصى به أيضا النظرة الدينية. فمصدرا الأخلاق لا يتصارعان، ولا يتضاربان، بل يتداخلان وينصهران فى شىء واحد.

والسبب الأساسى الذى دفع العقل الحديث للانتقال من الذاتية إلى النسبية يكمن فى القضية التى تقول أنّ أغراض البشر تختلف بعضها عن بعض اذ ينتج من ذلك أنه لا يمكن أن تكون هناك أخلاق بشرية عامة أو مشتركة بين الناس جميعاً. أنّ الحجة الأساسية للنسبية الأخلاقية - سواء أكانت فى هذه الصورة أو تلك - تتأسس باستمرار على هذه الواقعة المزعومة للطبيعة البشرية التى تقول بتنوع واختلاف الاغراض، والرغبات، والحاجات، والاشتهاءات وألوان النفور بين البشر.

ومن الواضح الآن بلمحة سريعة أن أية قضية مثل : «للموجودات البشرية أغراض مختلفة» هى قضية بالغة الغموض. فهل هى تعنى أنه لا يوجد موجودان بشريان عاشا معا وشاركا فى غرض واحد مشترك بينهما..؟ لو كانت تعنى ذلك، فمن الواضح أنها قضية كاذبة. فقد يتفق رجلان، أو أكثر ، على سرقة بنك، ومن الواضح أنه على الرغم من اختلافهما فى الأغراض عن غيرهما من الناس، فلابد من بحث مدى هذه الاختلافات لو أردنا تكوين صورة دقيقة عن الموقف البشرى. ولاشك أن مجموعات من البشر يمكن أن تشترك فى غرض واحد وهل يمكن لنا أن ننكر - بغير فحص على الإطلاق - أنه قد تكون هناك أغراض يمكن أن يشارك فيها جميع الناس، وتكون شائعة أو مشتركة بين أفراد الجنس البشرى؟.

الظاهر أن أصحاب النسبية الجماعية فى يومنا الراهن لابد أن يفترضوا على الأقل أن هناك أغراضاً هى بمعنى ما شائعة ومشتركة بين جماعات بشرية هائلة.

وكذلك بين الأمم، بل ربما بين جميع الثقافات وكل الحضارات. لأنهم يقولون لنا أن هناك قواعد أخلاقية ملزمة داخل المجموعة الاجتماعية. ولا يمكن أن يكون ذلك صحيحاً مالم تتحد المجموعة الاجتماعية، على نحو ما، وتشترك فى غرض عام واحد، ربما بمعنى أن الغالبية العظمى من أعضائها تشارك فى هذا الغرض، رغم أنه قد تكون قلة ضئيلة لا تشارك فيه. لكن إذا كانت هناك ثقافة تشارك بأسرها فى غرض ما، فهل من المستحيل أن يشارك الجنس البشرى كله فى بعض الأغراض؟

ما أهمية هذا السؤال.؟ الواقع أن أهميته تكمن فى القول بأن أى غرض يكون مشتركا بين عدد من الناس، صغيرا كان أم كبيرا، سوف يؤدى فى الحال إلى قواعد للسلوك لابد أن يطيعها جميع هؤلاء الناس لو أنهم أرادوا إنجاز أو تحقيق هذا الغرض. فمثلا لو أن عصابة من الناس اتفقوا على سرقة بنك، فان ذلك سوف يفرض عليهم جميعاً مجموعة معينة من القواعد . مثلا، ألا يخبر أحدهم الشرطة بخطتهم. ولا ينبغى علينا بالطبع أن نسمى ذلك قاعدة أخلاقية – رغم أن اللصوص قد يعتبروها كذلك – وانما هى قاعدة للسلوك فحسب، وهى مُلزمة لكل أعضاء الجماعة، لو أنهم أرادوا النجاح فى تحقيق غرضهم. وبنفس الطريقة لو أن هناك أغراضا مشتركة بين جميع أفراد الجنس البشرى، فإن هذه الواقعة نفسها سوف تؤدى إلى ظهور قواعد للسلوك – وليست بالضرورة قواعد أخلاقية – ينبغى على جميع أفراد البشر طاعتها لو أنهم أرادوا تحقيق مثل هذه الأغراض. وفى اعتقادى أن هناك – على الأقل – ثلاثة أغراض انسانية مشتركة بين الناس هى مصادر القواعد العامة للسلوك. وهى :–

أولا : المحافظة على الذات. وهذا هو مصدر عدد من القواعد العامة للسلوك التى يمكن أن تسمى قواعد الحيطة والحذر أو قواعد الأمن والسلامة.

ثانيا : صحة البدن . هذا الغرض البشرى المشترك يؤدى إلى ظهور قواعد هائلة للبدن، وهي واحدة بالنسبة للناس جميعا تحت عناوين مثل : الوقاية وتعزيز الصحة

العامة، ومنع تفشى الأمراض، ونظام الغذاء. وهى تشمل أيضا قواعد العلاج، وعلم الطب. ويمكن أن نطلق عليها اسم القواعد الطبية.

ثالثا : السعادة. ويمكن أن يسمى هذا الغرض أيضا باسم : الرفاهية، إثراء الحياة. تحقيق الذات، وفرة الحياة وخصوبتها، القدرة، صحة الأرواح. الخ. والقواعد التى تؤسس عليها تسمى بالقواعد الأخلاقية.

وتؤلف هذا الغايات الثلاث ترتيباً تصاعدياً بمعنى أن الغاية الثانية تشمل الأولى وتتقدم عليها وتتجاوزها. فى حين أن الثالثة تشمل الثانية وتتجاوزها. وقواعد السلوك التى يخضع لها البشر جميعا والتى ظهرت حتى الآن هى عامة وكلية، ومشتركة بين الناس جميعا وهى ليست على الاطلاق نسبية محصورة فى عصر معين، أو ثقافة أو حضارة معينة. وسبب ذلك هو نفس السبب فى كل حالة من الحالات الثلاث أعنى أنها غايات بشرية مشتركة تتطلب وسائل مشتركة أعنى أنماطاً مشتركة من السلوك مطلوبة لتحقيقها.

فاذا بدأ بالغاية الأولى وهى المحافظة على الذات. وجدنا أن الناس جميعاً يرغبون فى المحافظة على ذواتهم، بمعنى أن كل فرد منهم يرغب، على الأقل، فى المحافظة على ذاته. وأنا لا أقع فى المغالطة التى تقول أن جميع الناس يرغبون فى المحافظة على الذات بمعنى أن كل واحد منهم يرغب فى المحافظة على حياة الآخرين جميعا. فالناس، فى الواقع، يرغبون، عموما، فى استمرار وجود بعض الأشخاص الآخرين على الأقل: كأطفالهم، مثلا، وغيرهم من الأشخاص فى المجتمع المحيط بهم على نحو مباشر. غير أن ذلك ليس ضرورياً للحجة التى أسوقها. وتنطبق هذه الملاحظات نفسها على الغايتين الأخريين.

وهناك بالطبع بعض الحالات الاستثنائية لأفراد من البشر لا يرغبون فى الابقاء أو المحافظة ، على حياتهم الخاصة. وحالات الانتحار أمثلة واضحة لذلك. لكن من الصواب أن نقول إنّ جميع البشر يريدون المحافظة على حياتهم الخاصة، بالمعنى العام أو بالمعنى التقريبى، بالمعنى الذى يصدق فيه القول بأن للبشر رجلين أو عينين.. الخ. وعلى

الرغم من أنه قد يكون هناك أفراد من البشر يولدون بلا أرجل فيظل من الصواب أن نقل أنّ البشر العاديين لهم ساقان. وأفراد البشر العاديين، عادة أعنى خلال معظم حياتهم، يرغبون في استمرار وجودهم.

وهذه الواقعة هي الأساس لكل قاعدة من قواعد السلوك، وهناك بعضاً منها :

– لا تقفز من فوق ناطحة السحاب (الأمبير ستيت).

– لا تعبر الطريق دون أن تنظر إلى الشارع.

– لا تتناول السم.

ولا شك أن هذه الأمثلة تعبر عن مجموعة من القواعد السلبية. لكن هناك أيضا مجموعة من القواعد الايجابية مثل :–

– عليك بتناول القدر الكافي من الطعام للمحافظة على حياتك.

– استمر في عملية التنفس.

– أسرع في إطفاء النار التي اندلعت في بيتك.

وهذه الأمثلة كلها تبدو في غاية التفاهة. لكن الأشد وضوحاً أنها أفضل الأمثلة لدعم الحجة التي أسوقها . هناك نقطتان لابد من ذكرهما :–

النقطة الأولى : أنه لا يمكن إنكار أن هذه قواعد أصيلة للسلوك، عن أمور ينبغي، أولا ينبغي علينا فعلها. ولا يجب علينا أن نسميها قواعد أخلاقية. وانما هي قواعد للحذر والحيطة ، الأمن والسلامة.

النقطة الثانية :أنها شاملة في مجالها، فهي تنطبق على كل البشر فيما عدا الانتحار. وسوف يكون من الخُلف أن نقول أنها نسبية بالنسبة إلى عصر معين، أو مجموعة اجتماعية أو ثقافة معينة، وسوف يكون من الخُلف ان نقول أنه على الرغم من أنه عمل سيىء وشرير بالنسبة للرجل الأمريكي أن يقفز من فوق قمة ناطحة السحاب، فإن من الخير للرجل الفرنسي أن يفعل ذلك. أنه مما يمكن تصوره – رغم أن ذلك غير

محتمل تماما - أنه يمكن أن توجد قبيلة أو مجموعة اجتماعية كاملة تلفظ هذا العضو أو ذاك من أعضائها. فقد تكون لها شريعة مختلفة للأمن والسلامة، وبهذا المعنى يمكن أن نقول عن شريعتها لأنها نسبية بالنسبة لمجموعات اجتماعية مختلفة. لكن لو أن انسانا أو مجموعة من البشر، أو حتى كل البشر، قد أصابه مس من الجنون فظن أن من الأمن والسلامة أن يقفز من فوق قمة ناطحة السحاب الامبيرستيت فسوف يكون - هو، أو المجموعة - مخطئا أيضا، فهذه القواعد مُلزمة لكل إنسان سليم العقل فى أى مكان، وفى جميع العصور، وكل المجتمعات ، لأنها نتائج ضرورية للغرض البشرى المشترك الذى هو : المحافظة على الذات .

أما الغاية البشرية المشتركة التالية وهى الصحة البدنية، فإن جميع الناس العاديين يرغبون فى المحافظة على صحتهم - وقد لا يرغبون بالضرورة فى المحافظة على صحة الآخرين. فقد يكون هناك أناس - وأنا أعرفهم - يتمنون الاصابة بمرض السرطان. لكنهم قلة ضئيلة للغاية - لاحظ أن هذه الغاية الثانية تشمل الغاية الأولى - وهى المحافظة على الذات - وتتجاوزها : فمنْ يرغب فى البقاء فى صحة جيدة لابد له، أولا وقبل كل شيء، أن يرغب فى مجرد الوجود. لكنه يريد كذلك شيئا أكثر فهو لا يريد مجرد الوجود فحسب، لكنه يريد حياة سعيدة بمقدار ما تكون الحالة البدنية المحض لبدنه عاملا يكفل هذه الحياة. لأن ذلك هو معنى الصحة البدنية. فما الصحة، وما المرض..؟ الصحة هى تلك الحالة للبدن التى تكفل استمرار وجوده بقدر المستطاع، وتكفل أثناء هذا الاستمرار حياة سعيدة وسارة بمقدار ما تكون هذه الحياة معتمدة على حالة البدن وحدها. أما المرض فهو أي حالة للبدن تؤدى إلى الألم أو الموت، أو البؤس والشقاء وعدم الراحة.. الخ. (وذلك لا يعنى بالطبع ادخال - كجزء من المرض - الحالة المؤلمة للبدن الناتج عن الجراحة التى قد تكون حالة مؤقتة لتحقيق صحة أوفر فى النهاية).

لو أننا سلّمنا أن البشر جميعا يرغبون فى صحتهم بالمعنى السابق - بغض النظر عن الحالات الشاذة. فإن ذلك - بسبب وجود غرض بشرى مشترك - سوف يؤدى إلى

ظهور كثير من قواعد السلوك التي يمكن أن تنطبق على الموجودات البشرية بصفة عامة. وفيما يلي بعض منها :-

١- لا تفرط في تناول الطعام أو الشراب.

٢- تناول وجبات متزنة.

٣- قم بتمرينات رياضية كافية وفي الهواء الطلق.

٤- كن نظيفاً.

٥- عليك أن تأخذ بمقاييس الصحة والنظام المناسبة في دورات المياه حتى تتسرب المياه القذرة إلى البالوعات.

تلك مجموعة من قواعد السلوك لكنا لا نسميها، عادة ، قواعد أخلاقية وربما قلنا قواعد للصحة، أو للنظافة، أو لتناول الوجبات، وما إلى ذلك. علينا أن نلاحظ أيضا أنه لا واحدة من هذه القواعد نسبية فيما عدا قاعدة واحدة سوف أذكرها بعد قليل. فهي قواعد ينبغي على جميع الناس في أى عصر، وأى ثقافة اتباعها إذا ما أرادوا أن يكونوا أصحاء. فلن يقول أحد أن الأفراط في تناول الطعام أو الشراب سوف يكون شراً لصحة الامريكيين لكنه سيكون خيراً لصحة الصينيين. وربما لم يكن ذلك هو الوضع تماما بالنسبة لاجراءات أو قواعد الأمن والسلامة. فقد لا يكون هناك اتفاق حولها في ثقافات مختلفة، وربما كانت لهذا السبب نسبية. فأنا أعتقد أن المصريين القدماء ظنوا أن بول البقرة إذا ما وضع على العين شفاها من العمى، فقد كانت لهم قواعد طبية مختلفة عن قواعدنا. لكن قواعدهم كانت خاطئة.

ومع ذلك فينبغي علينا أن نلاحظ أن هناك – رغم هذه الاعتبارات – عنصراً بسيطاً من النسبية الأصلية حول بعض هذه القواعد. ذلك لأنها تتضمن كلمات مثل «كافية» و«افراط» بل حتى عبارة «كن نظيفاً» لابد أن تفسر، فيما أعتقد، لتعني«كن نظيفاً بالقدر الكافي» فلا أحد يمكن أن ينصح انساناً بأن يقضي عشر ساعات في اليوم في تنظيف أسنانه . ويبدو أنه عند هذه النقطة يدخل عنصر النسبية في الصورة، لأن

كلمات «كافى» و «بالقدر الكافى» ، و«الافراط» هى كلمات غامضة. فما يكفى شخص قد لا يكفى آخر أو قد يكون افراطا عند ثالث، فبعض الناس تحتاج - لأقصى حد من الصحة البدنية - إلى المزيد من الطعام، والبعض الآخر لا يحتاج سوى القليل. ويحتاج البعض إلى المزيد من التمرينات الرياضية، والبعض إلى القليل منها.. وهكذا . وهذا يعنى أن هذا القدر أو ذاك من الطعام قد يكون «جيداً» لى، «سيئاً» لك. وهذا ضرب من النسبية. وسوف يضع الطبيب فى ذهنه الفروق الفردية بين الناس وتكوينهم البدنى، فقد يأمر بمزيد من الطعام لشخص، وقليل منه لشخص آخر. غير أن القاعدة التى تقول «لا تفرط» ستظل عامة وكلية وليست نسبية. والقاعدة العامة :هى قاعدة كلية وليست نسبية، لكن لما كانت غامضة وغير دقيقة كان لابد من انطباقها، بطرق مختلفة، فى الحالات المختلفة، عندما نصل إلى التفصيلات. ويمكن أن نسمى ذلك بالنسبية، وهى ليست نسبية فى الرأي فحسب، بل فى القاعدة نفسها. وهذه لغة موحية جداً لأننا سنجد الموقف نفسه، بالضبط، فى مجال الأخلاق وهو يعود إلى نفس الأسباب. علينا كذلك أن نلاحظ أنه ليست قواعد الحس المشترك فى نظام تناول وجبات الطعام وحدها، ولا المحافظة على الصحة ومنع تفشى الأمراض التى تنبع من غرض مشترك هو الصحة. بل قوانين العلوم الطبيعية كلها بما فى ذلك تلك القوانين التى لا يعرفها رجل الشارع. وأن هذه القواعد الطبيعية كلية وشاملة وليست نسبية، لنفس الأسباب التى تجعل القواعد الأخرى كذلك. ولو أنك أصبت بمرض السرطان ، أو السل أو مرض من أمراض الكلى أو الزلال.. الخ فان عليك أن تتناول كذا وكذا من ألوان الدواء والعلاج. فتلك قواعد للسلوك. وقد نقول: انها قواعد على الطبيب - لا عليك - أن يتبعها . لكن السبب الرئيسى لذلك هو أنك أنت نفسك لا تعرف هذه القواعد، وأن عليك أن تذهب لاستشارة الطبيب ليقوم هو بتطبيقها عليك. وليست هذه القواعد نسبية بالنسبة للمجتمعات أو الثقافات. فلو كان الشفاء أو العلاج من التهاب الزائدة الدودية هو استئصالها، فان ذلك سوف يصدق على قبائل «الهتنتوت» كما يصدق على الانجليز سواء بسواء. صحيح أنه سيكون هناك، بالطبع، آراء مختلفة فى عصور مختلفة وثقافات مختلفة عن أفضل علاج لالتهاب الزائدة الدودية. بل قد

تكون هناك اختلافات بين الأطباء في البلد الواحد والعصر الواحد. وذلك يشبه اختلافات الرأى حول المسائل الأخلاقية.

وفضلا – عن ذلك فهناك ، بالنسبة للتفصيلات، مجال للنسبية هنا. فقد يحتاج بعض الناس إلى المزيد من العقاقير والأدوية في حين لا يحتاج غيرهم الا القليل منها. وفي حالات معينة نجد أن العقاقير التي تفيد بصفة عامة قد تكون ضارة. فهناك أشخاص لا يمكن حقنهم بالبنسلين أو الكونين دون أن ينتج عن ذلك آثار ضارة. ويعرف الطبيب القواعد العامة، لكنه سوف يطبقها مع شيء من الاختلاف والفروق تبعاً لاحتياجات الأفراد. ومع ذلك تبقى القواعد العامة كلية وليست نسبية.

نصل أخيراً إلى القواعد الأخلاقية، وهي تعتمد على الغاية المشتركة التي هي السعادة. وهي على الأقل مشتركة بمعنى أن كل انسان يرغب، على الأقل، في سعادته الخاصة، سواء رغب في سعادة الآخرين أيضا أم لا. ولقد أصبح الفلاسفة نافدى الصبر جداً أمام كلمة «السعادة» لأنهم يعتقدون أنه لا أحد يعرف ماذا تعني. وهذا صحيح بمعنى ، خاطيء بمعنى آخر. فهناك مستويان مختلفان تماما لعبارة «يعرف ماذا تعني». المستوى الأول أن المرء قد يعرف تعريفا لها وقد يعّد ذلك معرفة علمية أو فلسفية. والمستوى الآخر أن يكون قادراً على معرفة الشيء أو الموقف الذى تدل عليه الكلمة، لدرجة أنك تعرف متى تنطبق عليه، ومتى لا تنطبق عليه. بحيث لا تخطيء في ذلك. ولا يتطلب ذلك، عادة، أية معرفة بالتعريفات، ويمكن أن نسميه بمعرفة الحس المشترك. فمثلا بما أنني لست عالما في البيولوجيا، فانني لا أعرف التعريف البيولوجي للحصان. والحقيقة أنني لا أعرف أى تعريف ،، ولا حتى تعريف الفلاح أو مالك الحصان، لو كان في استطاعتهم تقديم أى تعريف على الإطلاق. وربما قيل – من هذه الزاوية – أنني لا أعرف معنى كلمة «الحصان». لكني مع ذلك أعرف كيف أستخدم هذه الكلمة. وأنا أستخدمها على نحو سليم. فأطبقها على الخيل فحسب، ولا أطبقها أبداً على الفيلة.

فهل نعرف معنى كلمة «السعادة»..؟ عندما يقول الفيلسوف أننا لا نعرف معناها،

فإنه يقصد أنه لم يحدث قط أن اكتشف انسان حتى الآن تعريفا دقيقا لها، رغم أن بعض الفلاسفة حاول أن يفعل ذلك. ومن المرجح أنه على حق. لكن كلاً منا يعرف ما يقول به الحس المشترك عن معنى هذه الكلمة. وفى استطاعتنا أن نستخدمها استخداما مناسبا. ونحن نعرف «عادة» متى نكون سعداء ومتى لا نكون، ونعرف الفرق بين الزواج السعيد والزواج التعيس. ومن ثم فانى أعتقد - رغم اعتراضات الفيلسوف - أن كلمة «السعادة» كلمة وجيهة ولائقة، مثلها مثل كلمة «الحصان» تماما. ومن هنا فاننى أقترح أن نواصل استخدامها. لكن لو فضّل شخص أن يستخدم كلمة الرفاهية أو الهناء أو إثراء الحياة - فعلى الرحب والسعة.

وكل إنسان - فيما عدا بالطبع قلة من الأفراد الشواذ - يرغب، على أقل تقدير، فى سعادته الخاصة. ومن ثم فالسعادة غاية بشرية بالمعنى المألوف لهذه العبارة، ولابد أن تؤدى إلى ظهور قواعد كلية غير نسبية، رغم أنه توجد آراء مختلفة حول معنى هذه القواعد. وقد يعترض معترض فيقول: أن «السعادة» كلمة فضفاضة واسعة يمكن أن يطبقها أناس مختلفون على أشياء مختلفة، فما يظنه شخص ما سعادة قد يعتبره شخص آخر شقاء، ولو صّح ذلك فإن التأكيد على أننا نرغب جميعا فى شىء واحد بعينه ، قد يبدو تأكيداً باطلاً، أو أنه لا يصدق الا بالمعنى اللفظى فحسب. لكنى سوف أرجىء مناقشة هذا الاعتراض الآن.

كما أن الصحة البدنية تشمل وتجاوز مجرد المحافظة على البقاء، كذلك فان السعادة تشمل وتجاوز الصحة البدنية. انها تشمل الصحة، لأنه على الرغم من أن بعض المرضى قد يكونون سعداء، فأنهم عادة يكونون أكثر سعادة إذا لم يكونوا مرضى. فالصحة البدنية، بشكل عام، شرط للسعادة، غير أن السعادة تجاوز صحة البدن لأنها تنطوى على شىء ما أكثر من ذلك. فما هو؟ ربما قال قائل أنّ ما تنطوى عليه - ذلك الذى يجاوز الحالة السعيدة للبدن - هو «سعادة الشخصية»، وأنا أعتقد أننا لابد أن نضيف هنا العلاقات الشخصية للمرء، علاقاته، مثلا، بزوجته وأولاده، وبغيره من البشر الذين يتعامل معهم أو يحتك بهم، وربما كان ذلك توسيعا وامتدادا للمعنى الشائع لكلمة «الشخصية». لكن يبدو أن الأمر غير ذلك. فسعادة المرء، على أية حال، سوف تشمل

لا فقط صحة البدن، بل أيضا صحة الشخصية بالاضافة إلى العلاقات الشخصية والاجتماعية السعيدة، وربما شملت أيضا ألوان المتع وضروب البهجة المألوفة. واشباعات مستمدة من الموسيقى، والشعر، والعلم، والفلسفة لو أنه كان يهتم بهذه الأمور.

لو أننا وافقنا على أن السعادة غاية بشرية، يشارك فى طلبها جميع البشر الأسوياء العاديين، فما هي قواعد السلوك التى تظهرها هذه السعادة ويمكن أن تنطبق على أفراد البشر العاديين؟ سوف أذكر بعضها :-

- عليك أن تحب جارك.

- عليك أن تتخلص من الكراهية والخبث والغيرة، والحقد. والحسد وما إلى ذلك.

- لا تسرق، لا تكذب، لا تحنث.. الخ.

ليست هناك قواعد للفطنة، والسلامة، والنظام. فهناك ما يسمى عادة بالقواعد الأخلاقية. ومن الصعب جداً أن نبيّن أنه ينبغى على جميع البشر أن يتبعوا هذه القواعد إذا أرادوا أن يكونوا سعداء، أكثر من أن نبيّن أنه ينبغى عليهم اتباع قواعد السلامة اذا ما أرادوا المحافظة على حياتهم، أو اتباع القواعد الصحية اذا أرادوا المحافظة على صحتهم. لكنى أعتقد أن ذلك صحيح، فالقواعد الأخلاقية هى : ببساطة، قواعد السعادة البشرية. ولو صحّ ذلك فسوف تكون كلية وعامة وليست نسبية خاصة بثقافة معينة بنفس الطريقة بالضبط، ولنفس السبب الذى تكون من أجله قواعد السلامة والصحة، قواعد كلية عامة.

وفى ظنى أنه ليس من الممكن البرهنة على ذلك – أو على الأقل فى الوقت الحاضر – بالطريقة وبالصرامة التى تتقرر بها الحقائق العلمية. ولكنها مع ذلك تدعمها التجربة البشرية العامة. وسوف يبدو أن عظماء رجال الأخلاق، من أمثال المسيح، وبوذا، وسقراط، هم أفضل شراح لهذه التجربة، أنه يمكن التنبؤ بأن طاعة مثل هذه الوصايا والقواعد – ربما أكثر مما تقوم به أية عملية واعية للتعميم من التجربة. هو أفضل

طريقة لتحقيق السعادة، وهو أفضل للمجتمع بصفة عامة، وأفضل لكل فرد على حدة.

أن صلة بعض القواعد الأخلاقية بالسعادة أشد وضوحاً من بعضها الآخر، فمن الواضح جداً أن الكذب والسرقة يؤديان بصفة عامة - إلى التعاسة والشقاء. بينما أضدادها تتجه نحو رفاهية الإنسان وسعادته. لكن ربما أقل وضوحا أنه ينبغي عليك أن تحب كل إنسان إذا ما رغبت أن تكون سعيداً، بينما يبدو واضحاً بما فيه الكفاية أن الحياة التي تقوم على الغش والكراهية تؤدى إلى البؤس والشقاء لا فقط بالنسبة للآخرين، بل أيضا لمن ينغمس في مثل هذه الرذائل.

ولا ينبغي علينا أن نغالي في الزعم والادعاء، فمن الممكن أن يكون الرجل الخائن سعيداً. كما أننا جميعاً نعرف كذابين سعداء. وبعض الناس. فيما يبدو، يعيشون حياة سعيدة جداً رغم أنها حياة لا أخلاقية وربما كان ما نزعمه شيئا من هذا القبيل، رغم أن الشخص المعيّن قد يبتعد عن طريق الخيانة في الحياة، وربما لا يعاني من الألم أو العذاب على الاطلاق. ومع ذلك فليست هذه الحياة الآمنة أو السليمة التي يسير عليها المرء. ومن المؤكد أن القاعدة العامة التي تأمر بالخيانة وعدم الصدق ستكون كارثة، وبالتالي فإن القاعدة العامة التي تأمر بالأمانة والصدق سوف تزيد من السعادة البشرية. وقل الشيء نفسه مع قواعد الصحة التي نعترف، رغم ذلك، أنها قواعد كلية وشاملة وليست نسبية. ربما كان في استطاعتك أن تتخلص من القذارة البدنية، ومن عدم نظافة الاسنان. دون أن تعاني ألما في صحتك.

لكن القول إنك لابد أن تكون نظيفاً هو القاعدة السليمة، وهي قاعدة صحيحة على نحو كلي شامل بالنسبة لجميع البشر، وهي ليست نسبية على الإطلاق، ولا هي خاصة بثقافة معينة أو عصر معين. وحتى الإنسان الذى يهملها بأفعال يفلت بها من العقاب، يسلك سلوكاً خاطئاً وكان ينبغي عليه أن يطيعها إذا أراد أن يكون سليم الصحة. ويصدق الشيء نفسه على الإنسان الذى يعصى القواعد الأخلاقية دون أن يعاني ألماً.

ومن المسلّم به أنه من الصعوبة أكثر أن نبيّن أن بعض القواعد الأخلاقية هى قواعد للسعادة أكثر من غيرها. فما قولك مثلا فى قاعدة الحب الشامل؟ أهى عامة وشاملة ويمكن تطبيقها على جميع البشر؟! إنها ليست قاعدة نسبية لأنها تصدق على كل البشر بغض النظر عن الجنس أو العصر أو الثقافة، ولو أننا أتبعناها فسوف نتخلص من الغضب، والحقد، والكراهية، والحسد، وسوف يكون الناس جميعاً سعداء. واذا ما كنا «طوباويين» للحظة لقلنا أن هذه القاعدة ينبغى اتباعها بين الأمم والشعوب. لعلهم يتخلصون من الجشع، والطمع، والأنانية الدولية، أليس من الواضح أن العالم فى هذه الحالة سيكون أكثر سعادة.؟ أن الوصية التى تطالب بحب جميع الناس تبدو أمامنا مثلا أعلى بعيد المنال نأمل أن نتحرك نحوه رغم أننا لن نبلغه أبداً، وتكمن عدم نسبيته، فى الواقع، فى أنه مثل أعلى يتساوى فيه الناس جميعاً بمعنى أنه كلما اقتربوا من المثل الأعلى الأخلاقى، اقتربوا من الوصول إلى الغاية الأخلاقية التى يرغب فيها الجميع وهى السعادة.

دعنا نضع المشكلة فى صورة أخرى فنقول أن علماء الزراعة اكتشفوا أن أنواعا معينة من العناصر الكيميائية تعمل على زيادة صحة النباتات وانتاجها، بينما تدمر عناصر أخرى هذه الصحة. وليست هذه حقيقة نسبية. وانما هى تصدق فى جميع العصور وفى كل البلدان. ولقد قام عظماء الأخلاقيين باكتشاف مماثل، فالكراهية تزيد من شقاء الإنسان، والحب يزيد من سعادته. ولا يعتمد ذلك على الثقافة أو لون الجلد. وانما هى حقيقة عامة عن الموجودات البشرية فى كل مكان. مثلما أن الحقيقة الأخرى الخاصة بالنبات تصدق على النباتات فى كل مكان. صحيح أن فى استطاعتك أن تخضع قضايا الاخصاب لافتراضات المعامل بطريقة يصعب جداً تطبيقها على قضايا الحب، ومع ذلك فان هذه القضايا الأخيرة هى أيضا ليست بغير دليل، ولا شواهد تكمن فى التجربة العامة للبشرية. فالعالم هو مختبر رجل الأخلاق.

ثم افرض أن بعض الجماعات أنكرت هذه الحقيقة الأخلاقية. فقد تكون هناك بعض القبائل فى ماليزيا تعتقد أن الكراهية بالنسبة لها هى أفضل وسيلة للسعادة، فهل يبرهن ذلك على النسبية..؟ كلا على الإطلاق. فذلك كله يبرهن على أن هؤلاء الناس

قد ارتكبوا غلطة شنيعة عن سعادتهم ، فمن الصواب بالنسبة لهم، كما هى الحال بالنسبة لنا، أن قاعدة الحب اذا اتبعوها فسوف تؤدى بهم إلى حياة أكثر سعادة. ومن ثم فإنّ قاعدة الحب هى إحدى القواعد التى ينبغى عليهم اتباعها، إذا ما أرادوا تحقيق أعظم قدر من السعادة.

يقال فى بعض الأحيان أن شخصاً ما أو جماعة ما هى أفضل قاض، وربما القاضى الوحيد، للحكم على سعادته الخاصة. ولا شك أن هناك بعض الحق فى هذه العبارة، وان كان من الأهمية أكثر من ذلك أن نستخرج عناصر الضلال والبطلان فيها، فالبشر كثيرا ما يخطئون فى السلوك الذى يؤدى إلى صحتهم البدنية. وهذا هو السبب فى أننا نحتاج إلى رجال أخلاق قدر حاجتنا الى الأطباء.

هناك نقطة فى نقاشنا تحتاج إلى إيضاح، فقد سبق أن قلنا أن السعادة غاية عامة يشترك فيها جميع أفراد البشر الأسوياء، بمعنى أن كل إنسان يرغب، على أقل تقدير، فى سعادته الخاصة. لكن كيف يكون ذلك مبرراً للسعى نحو سعادة الآخرين، وليس سعادة الشخص فحسب.؟. وذلك يعادل تساؤلنا : لماذا ينبغى عليه أن يحب جاره. تلك هى المشكلة الدقيقة أمام أى فيلسوف طبيعى أو أخلاق دنيوية. فجون ستيوارت مل يخبرنا فى كتابه الشهير «مذهب المنفعة العامة». أن الفعل الصواب هو الفعل الذى يؤدى إلى أعظم قدر من السعادة ثم يضيف «ليس المعيار هبو أعظم قدر من سعادة الفاعل الخاصة.. بل أعظم قدر من السعادة للجنس البشرى. ولجميع الكائنات الواعية..»[1] ولاشك أن ذلك وصف سليم تماما للمبدأ الأخلاقى، فاهتمامى بسعادة الآخرين كاهتمامى بسعادتى الخاصة هو بالضبط ما تريده الأخلاق. غير أن «مل» فشل فى أن يقدم أى أساس – دينى أو دنيوى – لهذا الواجب. فاذا قلنا أنّ المرء يسعى لسعادته الخاصة فذلك أمر واضح، فاذا سئلنا : لماذا ؟ كانت الانانية اجابة كافية. أما لماذا ينبغى عليه أن يعمل من أجل سعادة الاخرين؟ إذا لم نستطع أن نقدم لهذا السؤال مبررا ما فسوف نكون قد فشلنا فى اكتشاف الأساس الدنيوى للأخلاق.

(١) قمنا بترجمة هذا الكتاب مع كتابه عن الحرية فى «أسس الليبرالية السياسية» وقد أصدرته مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ، قارن ص٩٦ بصفة خاصة (المترجم).

الجواب الوحيد الذى يستطيع الفيلسوف الطبيعى تقديمه، فى رأيى، هو أن الاكتشاف العظيم لعباقرة الأخلاق من أمثال المسيح وبوذا هو الضبط كما يلى: أن الحياة الأنانية ليست حياة سعيدة، وأن أفضل طريق يفضى إلى سعادة المرء الخاصة هو أن ينسى سعادته هو، وأن يعمل من أجل سعادة الآخرين. أما لماذا ينبغى عليه أن يعمل ذلك فهذا سؤال يبدو أنه يستحيل الاجابة عنه . وانما هو مجرد واقعة للطبيعة البشرية. ومن المحتمل أن يكون المبرر الوحيد الذى يمكن تقديمه انما يوجد فى العبارات الشهيرة لجون دون [1] : «لا أحد يمكن أن يكون جزيرة معزولة. فكل انسان هو قطعة من الأرض الفسيحة، قطرة من محيط متلاطم.. أن موت أى إنسان يهزنى من كيانى لأنى جزء متشابك مع الجنس البشرى. ومن ثم لا ارسل أحداً لأستفسر لمن تدق الأجراس، لأنها تدق من أجلى، انها تنعانى أنا» . فمن المستحيل على إنسان أن يكون سعيداً، والناس من حوله بؤساء، لأنه متشابك مع الجنس البشرى فسعادتهم هى سعادته. ومن ثم فاذا أراد هو نفسه أن يكون سعيداً فلابد له أن يعمل من أجل سعادتهم . والرجل الذى يسأل : لماذا ينبغى علىّ أن أبحث عن أية سعادة فيما عدا سعادتى؟ مفترضا، خطأ، أنه ذرة بشرية مستقلة بين ذرات بشرية أخرى، وأنه «جزيرة» وليس مجرد قطعة أرض من اليابسة. يبدأ من التصور الذرى للطبيعة البشرية وهو تصور زائف.

قد يقال أنّ ذلك يُقدّم لنا مبرراً خاطئاً للحياة الصالحة، عندما يلجأ إلى التماس المنفعة الذاتية، اذ ينبغى علىّ حب الآخرين بعيداً عن الأنانية. وهذا هو بالضبط مالا يفعله الرجل الصالح، ومالا ينبغى أن يفعله. وعلى ذلك فان هذا التفسير كله للاخلاق يهدم الأخلاق، لأنه يقدم مبررا لا أخلاقيا للوجود الأخلاقى.

---

(١) جون دون (١٥٧٣-١٦٣١) شاعر انجليزى من رجال الكنيسة، يعتبر مؤسس المدرسة الميتافيزيقية ومن أعظم شعرائها. وهى المدرسة المعروفة بطابعها الدينى. لا يُعرف الشىء الكثير عن تربيته سوى أنه نشأ فى جو متزمت وأنه كان كاثوليكيا ثم تحول إلى الكنيسة الانجليكانية. كتب قصيدة «تشريح العالم» عام ١١٦١ وقصيدة «ارتقاء الروح» عام ١٦١٢ وكلاهما كان مرثية لابنة احد ولاة الأبرشية. ثم أصبح «دون» واعظا معرفا بالبلاغة. ظهر فى أشعاره الصراع بين الروح والجسد ومن أشهر أشعاره «تحية الصباح» و«شروق الشمس» والفقرة التى اقتبسها المؤلف مأخوذة من مذكراته التى كتبها عام ١٦٢٣ (المترجم).

وهذا النقد ليس سليما تماما، اذ ينبغي علينا أن نفرق بين الباعث على الحياة الصالحة، وبين المبرر العقلي لأن نكون كذلك. فالفيلسوف الطبيعي الذى يُقدّم التفسير السابق لا يزعم أن الرجل الصالح ينبغي أن يكون باعثه الرغبة في سعادته الخاصة. ولو أنه تحرك من منظور هذا الباعث فسوف يهزم نفسه أو يحبط ذاته. فينبغي أن يكون دافعه الحب الذى يهمل الذات. فمن ماهية الرجل الصالح أن يتغاضى عن سعادته الخاصة. غير أن السؤال الذى طُرح لم يكن يتعلق بالدوافع أو البواعث ، بل بالأسباب أو المبررات، انه سؤال عقلي يسأله فيلسوف. فالرجل الصالح، بما هو كذلك، لا يسأل مثل هذا السؤال على الاطلاق. فهو لا ينتظر حتى تقنعه الأدلة سواء هذه أو غيرها. واذا كان الفيلسوف رجلا صالحا أيضا فانه بدوره لن يسأل، بوصفه رجل أخلاق، مثل هذا السؤال. لكن على الرغم من أنه لا يسأل، فانه أثناء الفعل يسأل عن المبرر أو الدليل ليقنع نفسه. فهو كمفكر مهتم ، يقيناً باكتشاف ما اذا كان يمكن تقديم أى دليل عقلي مقنع. وما اذا كان المرء يسأل هذا السؤال المشروع عن النظرية. وعندئذ تكون الإجابة التي توحي بها الفقرة التي اقتبسناها من «جون دون» هي الاجابة الوحيدة التي يمكن تقديمها على أساس طبيعي أو دنيوى.

عندما ناقشنا قواعد الصحة قلنا أنه على الرغم من أنها عامة وكلية وليست نسبية. ومع ذلك فعندما وصلنا إلى تطبيقاتها التفصيلية دخلنا في منطقة النسبية. فالطبيب يقول «لا تسرف في تناول الطعام». وتلك قاعدة سليمة تصدق على الناس جميعا. لكن عندما نصل إلى تطبيقها نجد أن زيادة الطعام مطلوبة لشخص غير مطلوبة لشخص آخر. ويصدق الشيء نفسه على المسائل الأخلاقية فرجل الأخلاق – الذى هو طبيب الروح. يمكن أن يضع قواعد سليمة تصدق على الناس جميعاً. لكن تطبيقاتها التفصيلية تكون نسبية عند مختلف الأفراد . «عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به». تلك قاعدة كلية عامة . لكن تطبيقها نسبي، بالنسبة لحاجات الآخرين وطبائعهم . فما الذى ينبغي عليّ أن أفعله للآخرين؟ ليست الأشياء ذاتها بالضبط على الاطلاق. وهي ليست الأشياء نفسها التي أرغب أن يعاملوني بها. فلا أصر على أنه بسبب أنني أستاذ جامعي،أعيش حياة من نوع معيّن، فانني أرغب لكل انسان أن يكون أستاذاً جامعياً،

وأن يعيش الحياة نفسها. ولست أصر على أنه بسبب أن فلانا يحب «الشيكولاته» فانني أرغم عمراً أن يأكلها رغم أنه لا يحبها . «عامل الناس...» تعنى أننا ينبغى أن نعامل كل انسان حسب احتياجاته ورغباته. ورغبات الناس واحتياجاتهم تختلف فيما بينهم.

وذلك يعنى أن القواعد الأخلاقية العامة جداً، بل حتى الغامضة، هى وحدها التى تكون غير نسبية. أن موعظة الجبل تطبع فى ذهننا مواقف أخلاقية عامة، وتقدم لها أمثلة توضيحية. أما الوصايا التفصيلية فهى تقع فى منطقة النسبية. غير أن رجل الأخلاق النسبى المتطرف يقع فى خطأ افتراض أنه لا توجد قواعد أخلاقية عامة وشاملة على الاطلاق.

وهذه أيضا إجابة عن النقد الذى ذكرناه فيما سبق فى مرحلة مبكرة، والذى يقول أن «السعادة» كلمة فضفاضة واسعة تغطى العديد من الأشياء المختلفة. فقد يقول الناقد: صحيح أن الناس جميعاً يرغبون فى السعادة. لكن من الخطأ القول بأن ذلك يشكل غاية مشتركة يشترك فيها الناس جميعا. وتؤدى إلى ظهور قواعد سليمة على نحو شامل وعام، ذلك لأن السعادة تكمن فى أشياء مختلفة. وبالتالى فليس ثمة غاية مشتركة.

وهذا صحيح إلى حد ما. فبعض الناس سعداء كمهندسين وبعضهم الآخر سعداء كموسيقيين. وبعضهم يحب حفلات العشاء، وبعضهم الآخر يكرهها. لكن هناك مع ذلك أشياء معينة تمثل الشروط العامة لأفضل سعادة بالنسبة للناس جميعا. والوصايا الأخلاقية العظيمة تتجه إلى التمسك بمثل هذه الشروط. فكونك مهندساً لا يمثل شرطاً لسعادة الناس جميعاً، رغم أنه قد يكون كذلك لقلة منهم، لكن معاملة الناس بالعدل والانصاف يمثل مثل هذا الشرط العام. ومن هنا فلا تكون وظيفة المهندس جزءاً من الأخلاق، أما كونك عادلا فهو جزء منها. وقل مثل ذلك فى : الحب ، وعدم الانانية، والانصاف ، والإخلاص ، والمحافظة على الوعد، فهى شروط كلية عامة تزيد من سعادة البشر. فى حين أن الحقد، والكراهية، والأنانية، والظلم، والخيانة، وعدم الاخلاص، فهى شروط كلية عامة تزيد من شقاء البشر.

ونحن عندما ما نسوق هذه القضايا فاننا لا نضع معايير مطلقة للأخلاق. فالقول بأنه : «لا توجد ضروب من المطلق فى أيامنا الراهنة» هو أحد الأقوال الببغاوية، التى ترددت كثيراً، وتعبّر عن خطأ فى التفكير. ولكننا لا نريد أن نقف طويلا عند هذا الموضوع، لأننا لا نزعم أن هناك قاعدة أخلاقية مطلقة يمكن أن توجد على أسس دنيوية. ويمكن أن نأخذ هنا بوجهة نظر «غير نسبية»، فأنا أفهم من المعيار الأخلاقى المطلق، معياراً صحيحاً صحة مطلقة أزلية مثل الحقيقة الرياضية التى تقول أن ٢+٢=٤ . فهذه الحقيقة تكون صادقة مهما يكن من أمر الموجودات البشرية. بل حتى اذا لم تكن هناك موجودات بشرية على الأطلاق. فمنذ خمسة بلايين خلت من السنين كانت اثنان واثنان تساوى أربعة. وهى تظل تساوى أربعة حتى فى أبعد نقطة من الفضاء الخارجى. لكن القانون الأخلاقى الذى يقول انه «ينبغى على المرء أن يحب جاره» يعتمد على الطبيعة البشرية من وجهة النظر الطبيعية التى أشرحها الآن. والقول بأن الحب يتجه نحو زيادة السعادة هو حقيقة عن الطبيعة البشرية، وهى قد لا تصدق اذا ما كانت الطبيعة البشرية على نحو مختلف. وربما كانت تصدق على كائنات تعيش فى كوكب المريخ. لكنها لا تصدق على سلالتنا التى كانت موجودة من مليون سنة، لو أنها كانت تختلف عنا اختلافا تاما، وربما قلنا، اذا شئنا، أن القوانين الأخلاقية الكلية العظيمة هى نسبية بالنسبة للطبيعة البشرية. لكنها ليست نسبية بالنسبة لمخلوقات معينة أو فترات خاصة نشير إليها عادة بقولنا أن الأخلاق نسبية.

أنّ النظرة التى أقترحها تتجنب النتائج الضارة للمذهب النسبى الشائع. فقد رأينا مثلا «أنه يستحيل» ، بناء على النظرية النسبية – أن نقول أنّ المعايير الأخلاقية فى ثقافة ما هى أفضل أو أعلى من معايير ثقافة أخرى. بل نستطيع أن نقول إنها مختلفة عنها فحسب، ويترتب على ذلك أنه لا يوجد تقدم فى المعايير الأخلاقية، وأن عبارة «عليك أن تحب جارك» لا يمكن أن يُنظر إليها على أنها تمثل تقدما عن «العين بالعين» . لكن بناء على وجهة النظر التى نقترحها هنا فان ما هو صواب لا يعتمد على ما يشعر به أو يعتقده أفراد البشر أو الجماعات البشرية. بل يعتمد على حقائق عن الطبيعة البشرية بما هى كذلك. فالقول بأن الحب يزيد من سعادة الإنسان حقيقة

تصدق على البشر جميعاً. وبالتالي فان مَنْ يبشر بالكراهية، أو حتى بالعين بالعين ليس مجرد شخص يأخذ بوجهة نظر مختلفة. بل يأخذ بوجهة نظر خاطئة. وأن مَنْ اكتشف أن الحب هو أفضل مصدر للسعادة، يأخذ بوجهة نظر أفضل وأصدق تؤدى إلى التقدم. وهكذا يصبح التقدم فى المثل العليا الأخلاقية حقيقة واقعة.

وهكذا يكون هناك أساس دنيوى ممكن للأخلاق، حتى لو أننا قبلنا المذهب الذاتى . أنَّ النظرة التى تقول إن الأخلاق المؤسسة على السعادة البشرية هى نظرة ذاتية بالمعنى الذى نسوقه – تجعل الأخلاق تعتمد على الأغراض البشرية، تقوم على أساس السيكولوجيا البشرية، لا على طبيعة العالم خارج الإنسان. ومن ثمَّ فإن ما بيّناه هو أن المذهب النسبى لا يترتب عليه. كما أظهرنا أنه يمكن تقديم أساس دنيوى للأخلاق سوف ينقذ النظرية الأخلاقية المتضمنة فى المذهب النسبى من الانهيار.

علينا، فى النهاية، أن نتحول إلى الأساس الدينى للأخلاق. لم يعد من الممكن بعد ذلك أن نكتشف هذا الأساس بأن نأخذ العقائد والمعتقدات فى أية ديانة بطريقة حرفية. وليس فى استطاعتنا أن نؤسس الأخلاق على تصور تشبيهى فج «لارادة الله»، ولا حتى فى فكرة غرضية العالم.

وما دامت ماهية الدين بالنسبة لنا انما توجد فى تجربة القديس الصوفية. فان الحل الوحيد الممكن لمشكلتنا هو أن نقول: أن أساس الأخلاق لابد أن يكون فى تلك التجربة. ولابد أن نرى الحافز الأخلاقى ينبع من تلك التجربة. ولاشك أن ذلك صحيح. ذلك لأن التجربة، طبقا لرواية كل من مرَّ بها، لا هى معرفية فقط ولا إنفعالية فحسب، وانما هى فوق ذلك كله قيمة. إنها الغبطة، والنعيم، والسكينة، والسلام. وهى أيضا – أو أنها تتضمن كجزء متكامل مع ذاتها – الرحمة اللامتناهية والحب الذى لا حّد له للبشر جميعاً. وان مثل هذه الرحمة والحب هما أساس أخلاق رفيعة.

لكن لا يكفى أن نقرر مجرد واقعة عارية تقول أنَّ الحب ينبع من الرؤية الصوفية. إذ مالم نقدم مبررا لذلك فربما كانت محض مصادفة وإتفاق. ان الرؤية الصوفية هى الرؤية الموّحدة التى ترى «الكل فى واحد» والتى تتجاوز جميع التمييزات. وربما

تساءلنا: ما هي علاقة هذه الحالة الذهنية الخاصة - وهى حالة غير عملية وخيالية - بالحياة العملية..؟ غير أن حب الإنسان للإنسان هو بالدرجة الأولى مسألة عملية ترتبط بالسلوك اليومى فى الحياة. ولو صحّ وكان المتصوفة يشعرون، نتيجة للوجد، بحب متزايد لاخوانهم من البشر. ألا يمكن أن تكون تلك الحالة مجرد ظاهرة سطحية؟ فقد يكون لدى الصوفى إحساس بالارتفاع العاطفى يجعله يشعر، على الأقل للحظة، بالرقة والعطف على اخوانه بنفس الطريقة التى تكون لدى السكران؟ وهل يمكن أن يكون مثل هذا الالهام العاطفى أساساً للأخلاق..؟

غير أن ارتباط التصوف بالحب ليس سطحياً أو مصادفة على هذا النحو، وانما هناك علاقة ميتافيزيقية ضرورية بين الاثنين. ويكمن أساس هذه العلاقية فى واقعة أنه يتم، فى الرؤية الصوفية، تجاوز جميع التمييزات، وبالتالى التفرقة بين انسان وانسان، فالذاتية بمعنى الاحساس بأننى ذات واحدة وأنك ذات أخرى، قد اختفت أو تلاشت. ومن مثل هذه الذاتية تنشأ جميع الشرور ولا سيما الكراهية، والحقد، والحسد، والغيرة من الآخرين. ومن يمر بالتجربة الصوفية يرى أن ذاته هى عين ذات الآخرين جميعاً، وأنها فيهم وهى فيه. ولا يوجد عنده مثل هذه التفرقة بين «الأنا» و«الأنت» التى كانت تجعله يبحث عن شىء خاص «بالأنا» وينكره على «الأنت»، كأن يكره الآخر ويحب نفسه، أو يسبب ألما للآخر، بينما يعب هو من المتع، فهو يعيش فى بالناس جميعاً، والناس جميعاً يعيشون بداخله، ومن ثم فان رغبته، وحبه ليس لنفسه بل للناس جميعا. وهذا هو ما يجعل التصوف أساس الحياة الأخلاقية كما أنه هو الذى يزودنا بأساس للدين.

وهذا هو السبب فى أنه على الرغم من أن طريق القديسين ليس هو الطريق الأخلاقى ببساطة، فإنه يشمل مع ذلك بصفة مستمرة الحياة الأخلاقية وينتهى إليها، وان كان ذلك يجعلنا نترك الجوهر الدينى. أن القديس رجل صالح رغم أن ذلك هو جوهر القداسة. انها لحقيقة أن الرؤية الالهية تحول حياته، عادة، وتجعله مركزاً يشع بالإلهام الأخلاقى وبالنور المضىء بين أقرانه من البشر.

لكن قد يسأل سائل: ما فائدة ذلك كله لجماهير البشر الذى لم يمروا، ولا يمكن لهم أن يخبروا، ببصيص من هذه الرؤية الموحدة عند القديسين والمتصوفة.؟ أن

أخلاقهم لا يمكن أن تنبع من تجربة لم يمروا بها، فقد يجد القديس أساساً للأخلاق في تجربته، لكن كيف نجده نحن أولئك الذين لم يمروا بهذه التجربة؟ وبصفة خاصة: كيف يمكن أن يساعدنا ذلك في حل مشكلة النسبية؟ كيف يساعدنا في اظهار أن ماهو خير، هو خير للناس جميعاً، وما هو شر، هو شر على نحو عام وكلي؟. لاشك أن رؤية القديس هي أساساً رؤية خاصة به. ومن ثمّ فان ما يبدو خيراً للقديس سوف يكون خيراً للقديس، لكن ما المبرر الذى يجعلنا نقول أنه خير لنا كذلك؟ أننا لا نستطيع أن نجد أساساً لأخلاق سليمة على نحو كلي، الا في تجربة كلية للقيمة. وتجربة القديس ـ وهي أبعد ما تكون عن التجربة الكلية العامة ـ ربما كانت أندر تجربة عرفها الانسان. وهكذا نجد أن الحل المقترح لا يحل مشكلة النسبية، كلا، ولا هو يقدم أساسا للأخلاق على الاطلاق، حتى ولا للأخلاق النسبية، لاولئك الذين يفتقرون إلى التجربة الصوفية.

ولقد سبق أن قدّمتُ الاجابة بالفعل، عن مثل هذا الاعتراض في الفصل السابق. والمبدأ الذى تحدثنا عنه هناك في سياق الدين ينبغي أن يطبق هنا في سياق الأخلاق. فليس فقط أن تجربة القديس موجودة بالقوة عند كل الناس بمعنى أن في استطاعتهم أن يمروا بها بشروط معينة ـ إذا أخضعوا أنفسهم، مثلا، لنظام طويل صارم. وإنما هي موجودة الآن عند جميع الناس بالفعل، رغم أنها موجودة عند معظمهم بدرجة دنيا. فما يسميه الناس عادة بالشعور الديني هو «رؤية معتمة من خلال زجاج مظلم» لما يراه القديس في ضوء مبهر.

ولو صحّ ذلك فإن الالهام الأخلاقي سوف ينبع من تجربة دينية مشتركة بين الناس جميعا بدرجات تختلف نسبتها بين الوضوح والاعتام. وطالما أن هذه التجربة واحدة، من حيث الأساس، عند الناس جميعاً ـ والاختلاف هو فرق في الدرجة ـ فان الأخلاق التي تنبع منها سوف تكون واحدة في كل مكان، وبالنسبة للناس جميعا، رغم أن بعضهم سوف يدركونها بوضوح أكثر، في حين أن غيرهم سوف يدركونها على نحو معتم. وربما كان شيئا كهذا هو الحقيقة التي تكمن في قاع الاسطورة القديمة عن «الضمير». وهي أسطورة اذا ما أخذت حرفيا على أنها تعني شيئا أشبه بالصوت السحري الباطني الذى لا يخطيء هو الذى يخبر المرء في كل مناسبة ما الذى ينبغي

عليه عمله. لكنه يكون صادقاً إذا ما أخذ بطريقة رمزية على أنه النور الداخلى للرؤية الالهية التى لا تشع بوضوح فى باطن قلة قليلة من البشر، وعلى نحو معتم جدا عند بقية الناس. وفى استطاعتنا أيضا أن نقول انّ ما أطلق عليه بعض الفلاسفة اسم «الحدوس» الأخلاقية هى فى الواقع تدفق فى مجرى شعورنا المألوف لعناصر من تلك الحالة الذهنية والحدسية التى لا تفرق ولاتميّز - التى يتحدث عنها المتصوفة، والتى تغوص عند معظمنا فى أعماق اللاشعور. ولابد أن يفسر لنا ذلك الخصائص الغامضة ظاهرياً لمثل هذه الحدوس، كما يفسر لنا أيضا كثيراً من المفارقات التى اشتبك معها فلاسفة الأخلاق فى قتال.

هل وجهة النظر التى شرحناها تبرر العبارة التى سبق أن ذكرناها فى فصل مبكر والتى تقول أنه على الرغم من أنه يمكن تقديم أساس معقول للأخلاق، حتى إذا ما أخذنا بوجهة نظر المذهب الطبيعى فى القيم الأخلاقية التى تقول إنها ذاتية، وأن العالم ليس نظاماً أخلاقياً - فان القيم الأخلاقية بالفعل موضوعية، وأن العالم نظام أخلاقى..؟ هل نحن مضطرون للاعتقاد بأنه حتى لو كانت الالهامات الاخلاقية والمثالية تنبع من تجربة القديس الدينية، وبطريقة معتمة أكثر من هذه التجربة عند بقية الناس، فان هذه التجربة مع ذلك أكثر من مسألة بشرية، فان الاخلاق ستظل ذاتية، ولن يكون العالم نظاما اخلاقيا..؟.

علينا للاجابة عن هذا السؤال أن نعود مرة أخرى إلى النتائج التى وصلنا اليها فى الفصل السابق. أن القول بأن الرؤية الصوفية ذاتية فحسب هى الحقيقة الوحيدة لو جعلنا موقفنا داخل نظام الزمان، وجعلناه اطارنا المرجعى. لكن هناك إطاراً مرجعياً آخر مشروع كذلك، لو أننا جعلنا موقفنا داخل اللحظة الصوفية ذاتها، فرأيناها من الداخل بدلا من الخارج، عندئذ ستكون هى وحدها الحقيقة، وأن نظام الزمان هو بالأحرى وهم ذاتى، وسوف يصدق الشىء نفسه على المُثل العليا الأخلاقية، وعلى تجارب القيمة، المحصورة فى إطار الرؤية الدينية. والتى تفيض منها وتصب فى حياتنا اليومية فى الزمان. إنها من وجهة نظر المذهب الطبيعى ذاتية فحسب. لكنها فى هذا الاطار المرجعى الآخر الذى هو نظام الأزل، حقائق أزلية. وبعبارة أخرى لابد أن نقول عنها - كما قلنا عن

الله نفسه ـ إنها لا هى ذاتية، ولا موضوعية. لكن ربما كان فى استطاعتنا أن نقول عنها إنها ذاتية وموضوعية فى آن معاً، مادام الكون يحتوى على الاطارين المرجعيين فى وقت واحد. والخطأ الذى يقع فيه المذهب الطبيعى هو أنه لا ينظر الا إلى نظام الزمان على أنه حقيقة واقعية، غير أن نظام الأزل هو جزء من الكون أيضا، ومن ثم فهو حقيقة واقعية، ومن هنا فان القيم الأخلاقية التى تنتمى اليه هى بنفس المعنى حقيقة واقعية وموضوعية. وذلك يعنى أن العالم من منظور الزمان ليس نظاماً أخلاقياً، لكنه نظام أخلاقى من منظور الأزل. ولهاتين الحقيقتين معا حق متساو فى قبولنا لأننا نعيش فى النظامين معاً.

صحيح أن المثل العليا الأخلاقية هى مجرد وسائل بشرية لتحقيق المتعة والسعادة والعمل على بقائها وزيادتها، وهى فى الواقع تخدم هاتين الغايتين، وبذلك يمكن تبريرها من الناحية الطبيعية، وليس ذلك كل شىء. فالأخلاق الطبيعية (التى ينادى بها المذهب الطبيعى) لا يمكن لها فى أفضل الأحوال إلا أن تفسر تفسيراً واهياً السبب فى أن الناس سوف تواجه العذاب والموت ـ إذا لم تكن الأخلاق شيئا غير ذلك ـ وهى أمور لا تعمل بالقطع على ازدياد الأمن والراحة ـ من أجل المثل العليا، فى صراع الحياة المأساوى الطويل على ظهر هذا الكوكب من الأشكال الدنيا إلى الأشكال العليا للحياة. وفى ألوان العذاب المرعبة للبشرية حتى نصل إلى إدراك الطرق النبيلة للحياة، تسقط وتعود إلى الوراء بصفة مستمرة، ومع ذلك تكافح إلى أعلى باستمرار، فى طموحات البشر الغامضة من أجل الخلود. ولنمط من الوجود أكثر غبطة، ومن أجل الوصول إلى الله، ومن أجل حياة لا تكون مجرد حياة حيوانية فحسب بل إلهية ومقدسة أيضاً، فى استطاعتنا أن نرى فى ذلك كله ـ لا مجرد عبث عقيم ولا جهداً بغير غرض، أو مجهودات من أجل البقاء والمتعة تبذلها قطعة حية من الطين، بل تدفقا من النور مصدره ما هو أزلى، يفيض فى ظلمات هذه الحياة.

* * *











هذا الكتاب

يعالج هذا الكتاب، فى أحد عشر فصلا، مشكلة العلاقة بين الدين والعقل الحديث. ويجيب عن أسئلة هامة يطرحها كثيرون مثل: ما هو وضع الدين فى عالمنا المعاصر: عالم الشك والحيرة والقلق والريبة؟ هل يمكن أن يبقى الدين بعد التقدم المذهل الذى حققه العلم..؟ هل تبقى النظرة الدينية إلى العالم؟ هل يمكن القول بالغرضية أو الغائية، بعد أن رفضها العلم؟ ويجيب عن هذه الأسئلة بالإيجاب: نعم سوف يبقى الدين قائما ركناً أساسياً فى حياة الانسان رغم الانتصارات العلمية الهائلة. وسوف تبقى أفكار دينية لا حصر لها، رغم شيوع التفكير العملى بين المثقفين، بل وعامة الناس فالخبرة الدينية دفينة مطمورة فى أعماق النفس البشرية، ويعتقد المؤلف أن الانسان قادر على العيش فى عالمين مختلفين: عالم عقلى يتميز بالتفكير العلمى ثم عالم الدين، عالم «الأزل»!. ومثل هذا الفهم يجعل الجانبين يلتمان فى الانسان، ويبدد الكثير من الغيوم، ويزيل اللبس والغموض من أذهان الناس.

ومن هنا فقد ذهب النقاد إلى أن «و.ت. ستيس» احتل مكانة مرموقة بين فلاسفة العصر، عندما عرض أفكارا جديدة، تدعو إلى التأمل، والاعجاب، والتفكير فى وقت واحد، كما أنه يعالج قطاعا عريضا من التاريخ العقلى للانسان، ويسير مع الثورة العلمية التى بدأت فى القرن السابع عشر حتى يومنا الراهن، مناقشا الأفكار الجديدة التى جاء بها العلم وما لها من آثار، ايجابا أو سلبا، على الدين، والأخلاق، والفلسفة. وينتهى بمناقشة مشكلتين هامتين من مشكلاتنا الراهنة هما: مشكلة الحقيقة الدينية، ومشكلةالأخلاق:

أنه كتاب لا غنى عنه لأى مثقف

الناشر